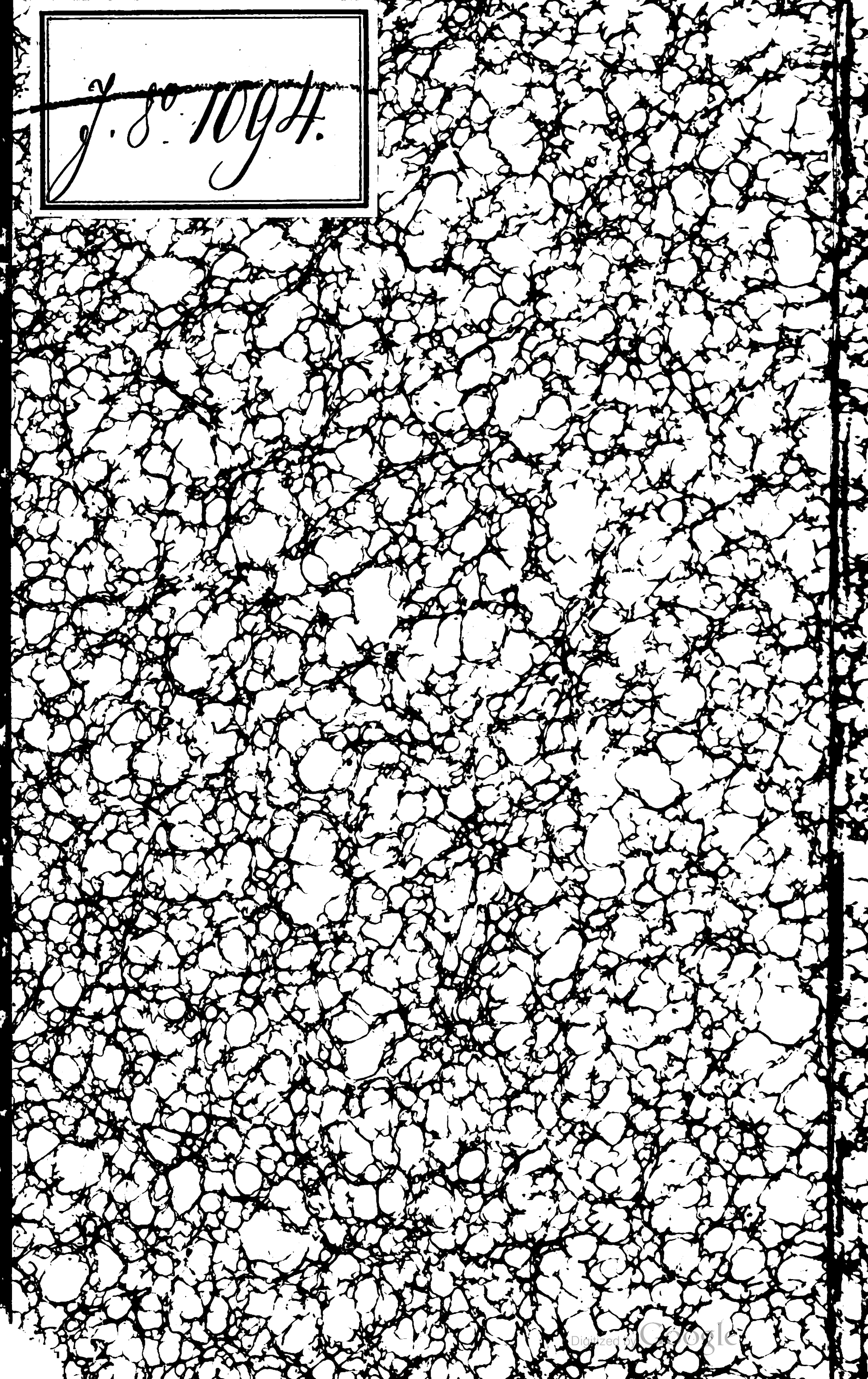
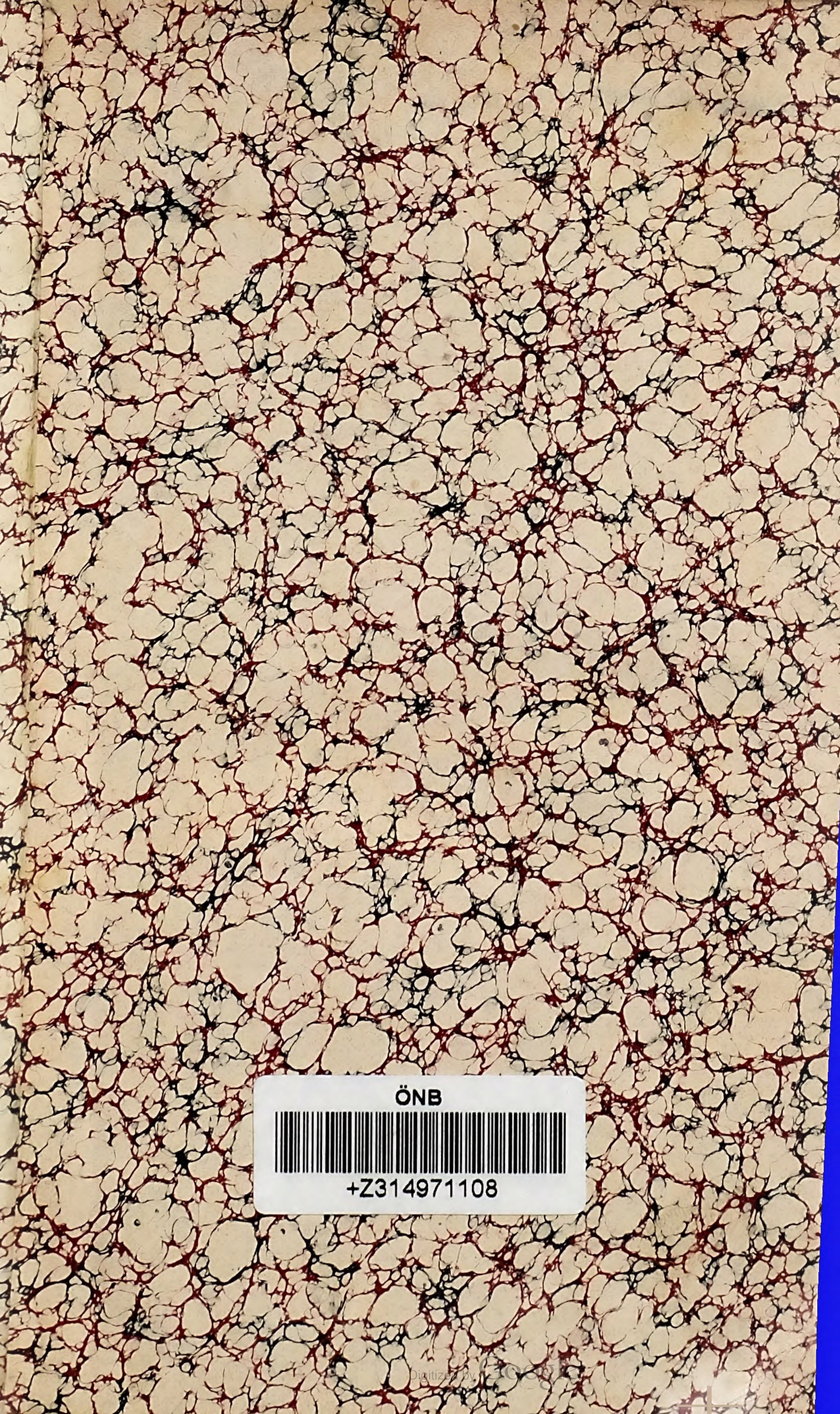





ÖNB
+Z314971108
Digitized by Google



Zeitschrift

für

katholische Theologie.

I. Quartalheft 1892.

Abhandlungen. E. Michael S. J., Döllinger. Eine Charakteristik, dritter Artikel S. 1.
B. Feldlin S. J., Ueber den realen Unterschied zw. Wesenheit und Dasein nach St. Thomas S. 82.
Fr. Schmid, Gehört die Consecration beider Gestalten zum Wesen des euch. Opfers? S. 97.

Recensionen. B. Hauréau, Les Poèmes latins attribués à S. Bernard (G. M. Dreves S. J.) S. 119. — A. Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Irland Bd II u. III (A. Zimmermann S. J.) S. 129. — A. van Gestel S. J., De justitia et lege civili (J. Sellrainer) S. 136. — A. M. Weiß O. Pr., Die Entstehung des Christenthums (H. Hurter S. J.) S. 137. — Ch. van Duerm S. J, Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des Papes (L. Schäfer) S. 144. — Rolands (Alexander III) Sentenzen hg. v. A. Gietl O. Pr. (Fr. Ehrle S. J.) S. 147. — P. Gasparri, Tract. can. de matrimonio (F. X. Wernz S. J.) S. 151. De Angelis, Praelectt. jur. can. tom. IV (ders.) S. 160.

Analekten. Zum Dogma der zeitlichen Weltschöpfung (F. A. Stentrup S. J.) S. 163. — Die Priesterehe in der orient. Kirche (N. Nilles S. J.) S. 174. — Ein protest. Religionsbegriff (B. Rinz S. J.) S. 177.

Kleinere Mittheilungen, bes. aus der ausländischen Literatur S. 186.

Literarischer Anzeiger Nr. 50 S. 1*.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
(Karl Pustet).
1892.

XVI. Band, 1. Heft.

Abhandlungen.

Döllinger.

Eine Charakteristik.[1])

Von Emil Michael S. J.

III.

Der Widerstand gegen die vaticanischen Decrete ‚erhielt sich bis in den Herbst 1871 hinein in Bayern auf der vollen Höhe'. Von da an ist ‚unleugbar die Bewegung hier bedeutend zurückgegangen'[2]). Der Name Döllinger erklärt alles. Der Stiftspropst hatte eine ‚starke, einmüthige, zugleich positiv gläubige und der Verwirklichung des Ultramontanismus widerstrebende öffentliche Meinung in Europa' oder doch wenigstens in Deutschland wachrufen wollen[3]). Man gieng weiter und ‚verband mit dem passiven Widerstande eine literarische Bekämpfung der kirchlichen Lehre vom Primate, die alle Bitterkeiten und Ungerechtigkeiten griechisch-schismatischer, tertullianisch-montanistischer und lutherisch-jansenistischer Polemik in sich aufnahm, und dies alles mit dem Scheine reinster, historischer Objectivität und dem Vorwurfe gegen die „Vaticaner", daß ihnen der „historische Sinn" fehle'[4]). Bis zum

[1]) Vgl. diese Zeitschrift Jahrgang 1891 S. 401 577. [2]) Schulte, Der Altkatholicismus 659 590. [3]) Janus XVIII. [4]) Historisch-politische Blätter 102 (1888 II) 128.

Herbst 1871 herrschte bezüglich der Hauptfrage Einigkeit im Lager der Protestierenden. Mit bloßem Protest war es aber noch bei keiner religiösen Neuerung abgethan. Döllinger hielt das Unmögliche für möglich. Daher sein Conflict mit dem eigenen Anhang, welcher unaufhaltsam vorwärts trieb und eine völlige Umgestaltung der katholischen Kirche in Angriff nahm; daher auch, zunächst in Bayern, der Rückgang der altkatholischen Strömung, die in Döllinger eine mächtige Stütze verlor. Die künftige Ausnahmsstellung des bisherigen Führers der Partei sollte bestimmt werden durch politische und wissenschaftliche Rücksichten.

Am 15. September 1871 brachte die Allgemeine Zeitung einen Artikel, welcher sich mit den Bestrebungen Döllingers in vielen Punkten stark berührte. Der Verfasser unterbreitete den Interessierten ein grundlegendes Programm. Er beginnt: ‚Die Vorbesprechung der Leiter der katholischen Bewegung Deutschlands in Heidelberg[1]) liegt hinter uns, der Katholiken-Congress in München steht vor uns ... Die Besprechungen in Heidelberg waren vertraulicher Natur; soweit der Inhalt derselben sich damit befasst, wie die Bewegung organisiert und der Congress in Scene gesetzt werden soll, mag dieser Charakter gewahrt bleiben. Was dagegen das Hauptziel der kirchlichen Bewegung anlangt, welches man ins Auge fasste, so wurden darüber schon Andeutungen gegeben . . . Man hat sich geeinigt, die Gefahr einer Zersplitterung der Ansichten über die in Angriff zu nehmenden Reformen auf dem rein kirchlichen Gebiete dadurch zu beseitigen, daß von allen Detailfragen abgesehen und lediglich der Gedanke der Wiederherstellung der altchristlichen Gemeinde im Auge behalten werde. Dieses Ziel ist aber etwas nebelhaft und beseitigt für den Congress keineswegs die Gefahr, daß namentlich in den berathenden Versammlungen die Ansichten der Einzelnen zu weit auseinander gehen werden. Die wenigen Stunden, die diesen Berathungen gewidmet sind, würden nicht ausreichen, vielfach sich widerstreitende Vorschläge zu verhandeln und die so nothwendige Einhelligkeit für die öffentlichen Verhandlungen herzustellen. Die katholische Bewegung ist eine kirchlich-politische, und

---

[1]) Am 5. und 6. August; vgl. Rieks, Der Altkatholicismus in Baden 14 ff.

gerade die politischen Erwägungen geben ihr die meiste Stärke. Der Schwerpunkt der ganzen Bewegung in den deutschen Ländern liegt in Bayern, und hier verleiht ihr die jüngste Entschließung des Cultusministers einen eminent politischen Charakter'. Soweit zunächst der S-Artikel in der Allgemeinen Zeitung vom 15. September.

Die eben erwähnte jüngste Entschließung des Cultusministers ist der Erlass, welchen Herr von Lutz unter dem 27. August an den Erzbischof von München-Freising richtete[1]. Die Denkschrift hebt hervor, dass die ,Gemeinsamkeit der Interessen des weltlichen Regiments und der Kirche von dem Augenblicke an nicht mehr erkannt werden kann, in welchem die kirchliche Autorität selbst das Ansehen der weltlichen Obrigkeit und ihrer Gesetze zu missachten und sich auch in Sachen der weltlichen Herrschaft über die Staatsgewalt zu erheben beginnt . . Der ganz ergebenst Unterzeichnete ist zu seinem lebhaftesten und aufrichtigsten Bedauern in die Lage versetzt, Ew. Excellenz erklären zu müssen, dass ein solcher Augenblick mit dem 18. Juli 1870 und mit der Thatsache eingetreten ist, dass die Bischöfe unter Außerachtlassung der verfassungsmäßigen Bestimmungen über das Placetum regium mit Publication der Concilsdecrete vorangegangen sind'[2]. Cultusminister von Lutz hat es nicht unterlassen, sich auf seinen theologischen Rückhalt zu berufen: ,Die Staatsregierung kann die Augen nicht vor der Thatsache verschließen, dass viele äußerst beachtenswerte Stimmen . . die Behauptung aufstellen, das Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes enthalte allerdings eine wesentliche Aenderung an dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche'. Die beachtenswerteste Stimme, welche dies behauptet hat, ist jedenfalls Döllinger. Ueberdies hat es Cultusminister von Lutz gelegentlich eingestanden, dass er seine theologischen und kirchenrechtlichen Studien unter der Leitung des großen Münchener Gelehrten betreibe[3].

---

[1]) Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 813 ff. Actenstücke des . . Erzbisthums München 291 ff. [2]) Friedberg aaO. 814. [3]) Allgemeine Zeitung 1872 Januar 28 S. 415. Historisch-politische Blätter 69 (1872 I) 240 237. ,Zur Zeit des Infallibilitätsstreites hat Staatsminister von Lutz theils persönlich, theils durch seine Referenten mit Döllinger conferiert, und hat Letzterer dem bayerischen Minister zur Vertretung seiner Ansichten ein reiches historisches Material zur Verfügung gestellt'. Luise von Kobell, Ignaz von Döllinger. Erinnerungen. München 1891, S. 25. Im Anschluss an diese Mittheilung erzählt die Verfasserin, dass Döl-

Den augenblicklichen Standpunkt der Regierung zeichnete deutlich jener S-Artikel der Allgemeinen Zeitung vom 15. September: ‚Das Gesammtministerium erklärt die Unfehlbarkeitslehre für staatsgefährlich[1]), und die staatsgefährlichen Consequenzen dieser Lehre abzuwehren, ist die Regierung nach ihrer feierlichen Erklärung fest entschlossen. Diese Abwehr wird der Regierung nur durch die kräftige Unterstützung jener Katholiken ermöglicht, welche sich der neuen Lehre nicht unterwerfen wollen; denn die allgemeine Annahme des Dogmas seitens der katholischen Bevölkerung würde die Regierung mit allen ihren politischen Befürchtungen und Maßnahmen bedenklich isolieren. Daher der innige Zusammenhang der Bewegung auf dem rein kirchlichen und politischen Gebiete‘. Einige Zeilen später folgt die weitere Einschärfung: ‚Es darf auf dem [Münchener-] Congress nicht übersehen werden, daß der Schwerpunkt der katholischen Bewegung gegenwärtig noch in den von den Regierungen adoptierten politischen Erwägungen ruht und daß, unbeschadet aller die kirchliche Reform behandelnden oder berührenden öffentlichen Vorträge, die das Ergebnis bildenden Beschlüsse die Bewegung nicht zu weit auf ein Gebiet vorschieben, auf welchem sie jetzt eine große Zahl ihrer Anhänger verlieren könnte. Wollte man zB. den Beschluss fassen, daß mit **Bildung altkatholischer Kirchengemeinden oder gar allenfalls mit Wahl eines Bischofs** vorgegangen werden solle, so könnte dieser Be-

linger auch anderweitig eine rege Thätigkeit entfaltete und die verschiedensten Bedürfnisse literarischer Bittsteller zu befriedigen hatte. Selbst ‚dieser und jener Journalist aus dem In- und Auslande wünschte einen Artikel von dem berühmten Kirchenhistoriker‘. Es wäre sehr lehrreich, diese Artikel, namentlich die anonymen, näher kennen zu lernen. — AaO. 24 f. liefert L. v. Kobell selbst den Beleg, daß die von ihr S. 104 behauptete **Zurückstoßung** des Stiftspropstes durch den König nichts zu bedeuten hatte. Sie schreibt: ‚Ludwig II von Bayern verlangte oftmals, besonders zur Osterzeit, von Döllinger Aufschlüsse über dogmatische Schriften oder ließ sich einige Bibelstellen von ihm erläutern; so hatte Döllinger dem Begehr des Königs entsprechend im März 1873 einen Aufsatz über „die Gewißheit der Auferstehung Christi“ übersandt und sein Buch „Christenthum und Kirche“ unterbreitet . . Besonders interessierte sich der Monarch für biblische Stellen, welche das Königthum betrafen oder im hohen Liede vorkamen. Und stets genügten wenige Stunden, um den König in den Besitz der gewünschten Erläuterungen zu setzen‘.

[1]) Ein Trinkspruch Döllingers lautete: ‚Kein Unfehlbarkeitsgläubiger kann ein loyaler Bürger sein‘. **Deutscher Merkur** 1874, 290.

schluſs nur an einzelnen Orten und auch da nur unter sehr erheblichen Schwierigkeiten zu verwirklichen versucht werden. Kirchengemeinden, die den katholischen Cultus und die katholischen Dogmen mit der einzigen Ausnahme der Unfehlbarkeitslehre beibehalten, würden namentlich in großen Städten jene Anhänger der Bewegung abschrecken, die ihr nur aus politischen Gründen folgen, und sie könnten wegen ihres gänzlichen Bruches mit der Kirchenverfassung auch manchen bedenklich machen, der zur Zeit noch schwankt, ob er der neuen Glaubenslehre sich unterwerfen oder einem außer Zusammenhang mit Papst und Bischöfen stehenden Geistlichen die Bewahrung seines altkatholischen Glaubensschatzes anvertrauen soll'. Der Schluſs des Artikels warnt vor jeder Ueberstürzung auf dem Gebiete kirchlicher Reformen.

Das waren Gedanken, welche Döllinger beschäftigten, als er zu dem schon auf der Münchener Pfingstversammlung geplanten Congreſs ging. Der erste Altkatholiken-Congreſs wurde in München abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 und ‚zählte über dreihundert Delegierte aus Deutschland, Oesterreich[1]) und der Schweiz. Zu diesen kamen vier Pfarrer der holländischen (Utrechter) Kirche, die seit Jahrhunderten zum erstenmale wieder mit Deutschland in Verbindung trat, Katholiken aus Frankreich, Spanien, Brasilien und Irland. Aus der griechischen Kirche, der anglikanischen, amerikanischen waren Geistliche anwesend, und auch evangelische Gäste fehlten nicht'[2]). Das Programm[3]), welches unter dem Präsidium Schultes von dem Congreſs angenommen wurde, brachte im Grunde nur die Ideen der Nürnberger und der Münchener Pfingst-Erklärung zum Ausdruck. Dennoch kostete es Mühe, Döllinger zur Unterzeichnung der Resolutionen zu bewegen. ‚Das

---

[1]) Aus Wien kamen vier Delegierte, von denen Alois Anton eine hervorragend klägliche Rolle spielte, wie aus dem Stenographischen Bericht hervorgeht. Zum weiteren Verständnis Alois Antons, der ‚sich Pfarrer nannte', s. das Rundschreiben des Cardinals Rauscher, Erzbischofs von Wien, über die Genesis und den Charakter des Altkatholicismus, in Periodische Blätter 1875, 237. [2]) Schulte, Der Altkatholicismus 343. Das Verzeichnis der Delegierten und Gäste s. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen. München 1871. S. XVI ff. [3]) Schulte, Der Altkatholicismus 22 ff. Stenographischer Bericht 221 ff.

Programm, welches von den Professoren Reinkens und Huber verfaßt worden war, schien dem großen Kirchenlehrer zu weit zu gehen, oder wenigstens sah er darin die Möglichkeit einer Lostrennung von der alten römischen Kirchenverfassung. Döllinger erblaßte; es bedurfte aller Mittel der Ueberredung, um ihn zu beruhigen, und der Augenblick war in der That ergreifend, als er langsam zur Feder griff und zögernd unterschrieb. Alea jacta!"[1])

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau ward jetzt officiell verworfen, jenes Dogma, dessen Döllinger schon vor zwei Jahren mit tiefer Abneigung gedacht hatte. ‚Von dem Standpunkt des Glaubensbekenntnisses, wie es noch in dem sog. tridentinischen Symbolum enthalten ist‘, so heißt es im Programm, ‚verwerfen wir die unter dem Pontificate Pius' IX im Widerspruche mit der Lehre der Kirche und den vom Apostel-Concil an befolgten Grundsätzen zustande gebrachten Dogmen, insbesondere das Dogma von dem „unfehlbaren Lehramte" und von der „höchsten, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiction" des Papstes (Bravo)‘. Referent Huber fügte bei: ‚Ich glaube, meine Herren, auch dieser Passus ist vollständig klar. Ich habe zur Erläuterung wohl kaum zu sagen, daß unter den von uns verworfenen Dogmen das Dogma von der immaculata conceptio miteinbegriffen ist (Bravo). Wir verwerfen es nicht blos, weil es auf illegitimem Wege von Pius IX auferlegt wurde, sondern auch deshalb, weil es auf demselben Wege der Erdichtung und Fälschung entstanden ist, wie das Dogma von der Unfehlbarkeit (Bravo[2])‘.

‚Wir erklären‘, heißt es weiter im Programm, ‚daß der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird, und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht‘. Der Referent und der Vorsitzende baten den Reichsrath von Döllinger um eine nähere Erklärung dieser Stelle. Er entsprach dem Wunsche und sagte unter anderem: ‚Die Kirche von

---

[1]) Worte eines intim unterrichteten Theilnehmers am Congreß in dem Leipziger ‚Grenzboten‘ October 6, Historisch-politische Blätter 68 (1871 II) 733. Friedrich drückt sich so aus: ‚Das Programm des Altkatholiken-Congresses in München wurde bei Döllinger durchberathen und entworfen‘. Beilage zur Allg. Zeitung 1890 April 9 S. 3. [2]) Stenographischer Bericht 7 f.

Utrecht ist klein, denn sie besteht jetzt aus 5000 Seelen; das sind aber alte treu gebliebene katholische Familien, welche stets mit ihren Bischöfen in Eintracht und Harmonie gelebt haben und sich das große Gut einer geordneten selbständigen bischöflichen Verfassung mit ihren alten Rechten nicht willkürlich zu Gunsten eines päpstlichen Vicars rauben lassen wollen. Gegen diese Kirche ist nun die Beschuldigung, wie sie im Artikel des Programms bezeichnet ist, erhoben worden. Die Bischöfe, die Priester und die Laien dieser Kirche haben zu allen Zeiten erklärt, daß diese Beschuldigung unwahr sei, daß sie mit dem, was man in der katholischen Kirche „Jansenismus" nennt, keine Gemeinschaft hätten. Sie haben Bekenntnisse abgelegt, welche mit katholischen Bekenntnissen vollständig übereinstimmen, und es ist also durchaus kein Grund vorhanden, warum diese Kirche von Utrecht nicht von uns als eine rechtmäßig bestehende Kirche anerkannt werden solle . . In Wahrung ihrer Rechte und Pflichten ist uns die Utrechter Kirche vorangegangen, wie sie denn auch jetzt selbstverständlich die vaticanischen Decrete vom 18. Juli 1870 zurückweist, und zwar aus denselben Gründen, aus welchen wir dies thun. Dies ist der Grund, warum diese kleine, aber den altkatholischen Principien treu gebliebene sehr beachtenswerte Kirche eigens von unserm Programm hervorgehoben wurde'.

Es war das erste Wort Döllingers auf dem Münchener Congress. Der Vorsitzende Schulte hatte darauf gewartet, um in einem ‚geschäftsordnungswidrigen Intermezzo' den ‚hochverehrtesten deutschen Theologen' gebürend zu feiern. ‚Ich glaube', sagte er, ‚wir sind es einem Manne, der trotz Allem und Allem, was man gegen ihn versucht hat, trotz aller Machinationen und Mittel und Wege, ihn wanken zu machen — die freilich von vorneherein nichts helfen konnten — treu und unerschütterlich blieb, mit einem Pflichtgefühl, wie es wenige gezeigt haben, wie es namentlich im ganzen Episkopat kein Beispiel gegeben hat, der vom ersten Moment an mit dieser unerschütterlichen Treue, die nicht Nachtheile, Uebel, Leiden, nichts berücksichtigte, sondern unerschütterlich nur dem Pflichtbewusstsein nachgibt, aufgetreten ist mit dem ganzen Schatze seines Wissens als Urheber und Führer der pflichtmäßigen Opposition gegen die vaticanischen Decrete; ich glaube, wir sind es schuldig diesem Manne durch Aufstehen und Hochrufen unseren tiefsten Dank auszudrücken.

(Die Versammlung erhebt sich und bricht in ein lebhaftes dreimaliges Hoch aus[1])'.

Zu Artikel III des Programms ließ sich Döllinger über das Verhältnis des Altkatholicismus zu den schismatischen Religionsgenossenschaften des Ostens und des Westens also vernehmen: ‚Die Theorie, welche in der englischen und amerikanischen bischöflichen Kirche vielfach verbreitet ist und selbst auf den Lehrstühlen vorgetragen wird, ist diese, daß bei den jetzt noch vorhandenen Trennungen demungeachtet eine große katholische Kirche bestehe, welche hauptsächlich aus drei Zweigkirchen zusammengesetzt sei, nämlich aus der abendländisch-katholischen, der morgenländisch-katholischen und der anglo-katholischen und amerikanisch-katholischen Kirche, welche sich zusammen als einen großen Zweig der von ihnen als katholisch anerkannten Kirchen ansehen. Also ist, wie die verehrten Herren erkennen werden, ein nicht unwichtiger Grund vorhanden, gerade die beiden bischöflichen Kirchen von England und Amerika als uns näher stehend, als eine mögliche Vereinigung sehr erleichternd im Vergleich mit andern Genossenschaften besonders zu betonen (Bravo[2])'.

Absatz 3 und 4 des Artikel III lauten in der endgiltigen, von der ganzen Versammlung angenommenen Form: ‚Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist. — Wir erwarten unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und der fortschreitenden christlichen Cultur allmählich eine Verständigung mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen'[3]).

Bisher waren die Mitglieder des Congresses ein Herz und eine Seele mit ihrem Haupte Döllinger. Die für die Sache des Altkatholicismus gefahrdrohende Wendung trat ein in der dritten Sitzung am 23. September infolge des Schulteschen Antrages auf Gemeindebildung. Diesen Bestrebungen gegenüber hielt Döllinger fest an der Janus-Idee, daß trotz innerlicher und tiefer Scheidung doch die äußere kirchliche Gemeinschaft mit den Anhängern des Papismus bestehen könne und müsse[4]). Der Stiftspropst hatte den Verhandlungen über die Organisation einige Zeit

---

[1]) AaO. 8 ff. [2]) AaO. 30. [3]) AaO. 40. [4]) Janus V.

schweigend beigewohnt. Jetzt ‚erhob er sich und goß der lautlosen Versammlung kaltes Wasser über die erhitzten Köpfe‘[1]). ‚Einerseits drängt und beengt uns der Mangel an Zeit‘, so begann er die Bekämpfung des Antrages, ‚und andererseits will man uns dazu drängen, eine neue verhängnisvolle Bahn zu betreten, auf welcher — fast darf ich sagen — bei jedem Schritte Fußangeln liegen. Vor Allem bitte ich Sie daher, eine so weitausgreifende Frage nicht im Zustande einer erregten Stimmung zu entscheiden, sondern mit größter Ruhe alle dabei nothwendig in Betracht kommenden Gesichtspunkte erwägen zu wollen. Vor Allem mache ich darauf aufmerksam, daß es unmöglich in der Absicht dieser verehrten Versammlung liegen kann, in einer öffentlichen Erklärung sofort mit handgreiflichen Widersprüchen hervorzutreten. Sollte nicht, wenn hier ein voreiliger Beschluss gefasst wird, der Eindruck bei dem außenstehenden Publikum erzeugt werden, daß auf der einen Seite Dinge festgehalten werden sollen, die man im Nachsatze sozusagen und auf der anderen Seite preiszugeben, fast wegzuwerfen gesonnen ist? Sie haben ein Programm gestern angenommen, das mit der Erklärung anfängt und mit der Erklärung schließt, daß wir Alle fortwährend Glieder der katholischen Kirche sein und bleiben wollen .. Sollte nun sich herausstellen, daß Sie Beschlüsse fassen und eine Bahn betreten wollen, auf welcher die Versicherung, daß Sie noch Mitglieder der katholischen Kirche seien, doch am Ende als illusorisch sich erweisen würde, und die That dem Wort widerspräche: in welchem Lichte würde dann unsere ganze Bewegung und die Stellung, die wir einnehmen und behaupten wollen, der Welt erscheinen? Wir appellieren ja an die erleuchtete öffentliche Meinung; wir erkennen die öffentliche Meinung auch als Richterin über uns; wir werden strenge von ihr gerichtet werden. Wenn wir Glieder der katholischen Kirche sind und bleiben wollen, versteht es sich doch wohl von selbst, daß wir diese Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestande anerkennen, also auch die gegenwärtige Verfassung der Kirche, also auch selbst bis zu einem gewissen leicht zu bestimmenden Punkte hin die Träger der kirchlichen Gewalt. Denn wenn wir das nicht mehr wollen, wenn wir sagen wollen:

---

[1]) Aus dem Berichte eines Correspondenten der demokratischen Frankfurter Zeitung, welcher als Delegierter Zutritt gefunden hatte; Katholik 1871 II 484.



Die Verkünder und Bekenner der vaticanischen Decrete haben dadurch allein schon aufgehört, die rechtmäßigen Träger der kirchlichen Autorität zu sein, dann können wir doch unmöglich noch behaupten, daß wir auch noch Mitglieder dieser selben Kirche seien. Wir stehen ja der großen Masse der Mitglieder dieser Kirche dann geradezu feindlich gegenüber. Was haben wir denn dann mit dieser noch gemein, so daß wir noch immer unsere Gliedschaft an dieser Kirche behaupten und betonen dürften? Daraus geht doch deutlich hervor, daß der einzig rechtmäßige Boden, auf welchen wir uns stellen können, der allerdings vom Herrn Antragsteller, aber wie mir scheint, doch nicht nachdrücklich genug betonte Boden der Selbsthilfe, des Nothstandes und der Nothwehr ist. Wir befinden uns in einem Nothstande, und wir wollen und dürfen soweit gehen, als der Nothstand es gestattet und erheischt, aber auch nicht einen Schritt weiter'[1]). Daran schließt sich ein Ausfall gegen die vaticanischen Decrete: ,Wir sollen falsches Zeugnis geben; wir sollen eine von uns als irrig anerkannte, eine mit der ganzen katholischen Ueberlieferung in offenbarem Widerspruche befindliche Lehre anerkennen. Wir können dies nicht, wir wollen es nicht. Wir betrachten die Zumuthung geradezu als eine Zumuthung, schwere Sünde zu begehen'.

Der Redner beschuldigte den Antragsteller des Widerspruchs. In Wirklichkeit hatte sich auch Döllinger in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Tags zuvor besprach er die Gründe, weshalb die ,kleine, aber den altkatholischen Principien treu gebliebene sehr beachtenswerte Utrechter Kirche eigens von dem Programm hervorgehoben wurde'. Sie bestehe aus alten, treu gebliebenen katholischen Familien, welche stets mit ihren Bischöfen in Eintracht und Harmonie gelebt haben und sich das große Gut einer geordneten selbständigen bischöflichen Verfassung mit ihren alten Rechten nicht willkürlich zu Gunsten eines päpstlichen Vicars rauben lassen wollen. Es sei kein Grund vorhanden, ,warum diese Kirche von Utrecht nicht von uns als eine rechtmäßig bestehende Kirche anerkannt werden solle'. So am 22. September. Am 23. September muss dieselbe Versammlung aus dem Munde desselben Redners hören, daß sie mit der Aufstellung einer selbständigen Gemeinde-

[1]) Stenographischer Bericht 108 f.

ordnung dem verdammenden Richtspruch der erleuchteten öffentlichen Meinung unrettbar verfallen sei. Döllinger verurtheilt den ‚Versuch der Einrichtung einer regelmäßigen, selbständigen Seelsorge‘ und vollends erst die ‚sogar in Aussicht gestellte geordnete bischöfliche Jurisdiction‘. ‚Wir wollen ja, das haben wir jetzt feierlich erklärt, im Schoße der katholischen Kirche bleiben. Wir wollen uns alle unsere Rechte vorbehalten, also auch das Recht, an dem öffentlichen Gottesdienste, an dem öffentlichen Lehramte theilzunehmen. Wir können aber doch unmöglich zwei contradictorische Rechte in Anspruch nehmen, einerseits das Recht, überall an dem in der großen katholischen Kirche stattfindenden Gottesdienste theilzunehmen, und andererseits dann wieder das Recht, neben diesen Gottesdienst einen andern, und zwar nicht als bloße Aushilfe in der Noth, sondern einen regelmäßigen, also geordneten, täglich oder wöchentlich stattfindenden zu setzen‘. Mit anderen Worten: Eine religiöse Genossenschaft, deren Gemeindeordnung außer dem Rahmen der ‚großen katholischen Kirche‘ liegt — Döllinger konnte hier nach dem logischen Zusammenhange nur an die römisch-katholische Kirche denken — eine solche Genossenschaft darf keinen Anspruch erheben, daß sie noch ein Glied am Leibe eben dieser großen katholischen Kirche, daß sie eine rechtmäßig bestehende Kirche sei. Daraus folgt der weitere Schluss, daß weder die Utrechter Kirche, noch die ‚morgenländisch-katholische, noch die anglo-katholische und amerikanisch-katholische Kirche‘, überhaupt keine einzige ‚bischöfliche Kirche‘ außer der großen römisch-katholischen rechtmäßig bestehe. Also entweder sind jene religiösen Gruppen schismatisch — dann bilden sie aber keinen Zweig der katholischen Kirche, wie Döllinger will, — oder sie sind es nicht; im letzteren Fall ist nicht zu begreifen, warum das Häuflein der Altkatholiken das Beispiel einer ‚regelmäßigen, selbständigen Seelsorge und geordneten bischöflichen Jurisdiction‘ nicht nachahmen dürfte.

Döllinger legte in seinem Vortrag nicht den Maßstab der inneren Wahrheit an. Sein Wertmesser ist die ‚erleuchtete öffentliche Meinung‘, welche in dem Ideenkreise des Stiftspropstes schon seit langem eine wichtige Rolle spielt. Jetzt erkennt er sie als seine Richterin an. Es ist, theoretisch genommen, eine sehr geläufige Katechismuslehre, auf die Döllinger sich berief. Als solche erschien sie ihm unbrauchbar; daher der

Appell an die öffentliche Meinung: ‚Alles, glaube ich, liegt daran, daß wir durchaus keinen Fingerbreit von unserer Stellung und unseren Rechten innerhalb der bestehenden katholischen Kirche aufgeben. Sobald einem von Ihnen eine Zumuthung gemacht oder eine Bedingung für Gewährung einer kirchlichen Leistung gestellt wird, welche nach Ihrem christlichen Bewusstsein eine Sünde für Sie wäre, eine Verleugnung der Wahrheit, sobald befindet sich jeder von uns im Nothstande, in welchem die Hilfe erlaubt ist und von jedem gleichgesinnten Priester oder Bischof geleistet werden darf und soll. Sowie wir aber über diese Grenze hinausgehen, dann, meine Herren, wird die öffentliche Meinung in ganz Europa nicht zweifelhaft darüber sein, daß unsere Behauptung der fortwährenden Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, und unsere Thaten, durch welche wir thatsächlich eine andere Kirche oder, wie die Welt sagen wird, eine Secte neben die katholische Kirche setzen, mit einander in unausgleichbarem Widerspruch stehen. Darum bitte ich so dringend, die verehrte Versammlung möchte doch nicht über eine so hochwichtige Frage in einem Zustande der Erregtheit, wie ich ihn vorhin deutlich wahrgenommen habe, einen Beschluss fassen‘. Später heißt es noch einmal: ‚Ich bitte, vor allem doch recht ins Auge fassen zu wollen, daß es für uns vor allem nothwendig ist, nicht vor den Augen der Welt als Männer zu erscheinen, welche ganz widerstrebende Dinge in Anspruch nehmen, welche zugleich Katholiken sein und zugleich einer getrennten, sich blos katholisch noch nennenden Secte, wie die Welt sagen wird, angehören wollen‘[1]). Es liegt etwas tief entwürdigendes in diesem wiederholten Hinweis auf das Gerede der Welt. Döllingers Vorschlag war nicht originell; die Jansenisten hatten einstens ebenso gerechnet. Aber er musste wissen, daß er gleich diesen eine ‚verhängnisvolle Bahn betreten, auf welcher bei jedem Schritte Fußangeln lagen‘.

‚Der Eindruck der Rede Döllingers war ein tiefer, aber nicht nachhaltiger‘, berichtet ein Augenzeuge[2]). Der Vater des Altkatholicismus erfuhr die Beschämung, daß die eigenen Jünger sich gegen ihn erhoben. Reinkens, Huber, Friedrich und andere traten als die Widersacher des Meisters auf, der jetzt einen Staatsmann

[1]) Stenographischer Bericht 111. [2]) Aus der Frankfurter Zeitung abgedruckt im Katholik 1871 II 484.

an seiner Seite wußte. Döllinger hatte sich vor einem Jahre bitter ausgelassen über die Concilsminorität, hatte von dem ‚Moder ihrer Feigheit und Gesinnungslosigkeit' geredet und von ihren ‚salbungsreichen Phrasen, die diesen Moder zudecken sollen'[1]). Jetzt wendet sich der ungläubige Professor Huber[2]) an die Versammlung und mit einer scharfen Spitze gegen den theoretischen Büchergelehrten und Sclaven der öffentlichen Meinung, der ehedem sein Lehrer gewesen, ruft er aus: ‚Wir wollen nicht blos eine Existenz der Nothlage fristen, sondern wir wollen mehr, wir wollen eine Reform der katholischen Kirche. Darum, ich bitte Sie, nehmen Sie sich kein Vorbild an der Concilsminorität, die fort und fort Proteste formulierte und als der Moment der That gekommen war, sich nicht getraute zu handeln. Meine Herren! Jetzt haben wir Reden genug gewechselt, Schriften genug geschrieben, jetzt ist an uns, ob wir handeln wollen oder nicht. Wollen wir nicht handeln, so wird uns das Urtheil treffen, welches die Concilsminorität getroffen hat von Seite der öffentlichen Meinung. Wir können dann mit unserer Bewegung allerdings einstmals in der Kirchengeschichte als eine interessante Reminiscenz erhalten bleiben; denn wenn wir uns heute nicht zur That ermannen, dann ist der Anfang des Endes unserer Bewegung gekommen .. Wir sind verloren vor dem Tribunal der öffentlichen Meinung, wenn wir uns hier blos dazu versammelt haben, um ein Programm festzusetzen, und um uns über dasselbe gegenseitig nur reden zu hören'[3]). Rauschender Beifall folgte, die Versammlung war für die That gewonnen, Döllinger war vergessen, erzählt der Augenzeuge in der Frankfurter Zeitung[4]). Am nüchternsten und für Döllinger unwiderleglich sprach Franz von Florencourt: ‚Herr von Döllinger hat eine Ansicht ausgesprochen, die ich für meine Person für vollständig falsch halte .. Ist das noch die katholische Kirche, die eine so furchtbare Ketzerei definiert hat, die der Papst und die Bischöfe angenommen haben? Das ist nicht mehr die katholische Kirche. Herr v. Döllinger sagt also: Wir müssen, um Katholiken zu bleiben, in der häretischen Kirche bleiben. Wenn wir nicht in dieser häretischen Kirche

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 103. [2]) Er war Mitarbeiter am Janus. [3]) Stenographischer Bericht 120 f. [4]) Katholik 1871 II 485.

bleiben, so würden wir Secten werden, und wir können doch unmöglich zweierlei sein, Mitglieder einer Secte und Mitglieder der katholischen Kirche. Ganz gewiss . . Aber eben deshalb können wir nicht in der Gesellschaft bleiben, die sich unzweifelhaft zur Häresie bekennt. Wer in dieser kirchlichen Gemeinschaft bleibt, ist kein Katholik'[1]).

Döllinger durfte noch einmal auftreten. Hatte er in seiner ersten Rede den inneren Widerspruch zu beleuchten gesucht, in den der Congress durch den Beschluss der Gemeindeordnung mit seinem eigenen Programm gerathen würde, so kehrte er jetzt das politische Moment in den Vordergrund[2]). ‚Wie wird denn die Staatsgewalt diese Kirchenbildung auffassen? oder wie wird sie es beurtheilen, wenn wir zugleich Mitglieder der katholischen Kirche zu sein behaupten, und wenn wir „Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar stellen", wie das in der alten Kirche ausgedrückt wurde? wenn wir ein geordnetes Pfarrsystem einem andern schon bestimmten, vom Staate fortwährend als rechtmäßig anerkannten an die Seite stellen? Mir ist von einem unserer Staatsmänner, einem Manne, der seiner Gesinnung nach völlig uns angehört, aber ein hohes Staatsamt bekleidet und seine Stellung wahren muss[3]), geradezu gesagt worden: „alle Männer Ihrer Gesinnung, alle Gegner der vaticanischen Decrete können in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse gar nichts besseres thun, als daß sie fortwährend öffentlich an dem allgemeinen katholischen Gottesdienste sich betheiligen und auf diese Weise vor der Welt zeigen, daß ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht blos nominell, sondern reell ist". Gewiss wird die Staatsgewalt niemals zwei katholische Kirchen nebeneinander anerkennen; ganz gewiss wird aber auch die Staatsgewalt diejenige Kirche, welche doch vor den Augen der ganzen Welt die regelmäßige Succession,

---

[1]) Stenographischer Bericht 116. [2]) Ich benütze im Texte den Wortlaut des Stenographischen Berichtes 129 ff. Der Correspondent der Frankfurter Zeitung (Katholik 1871 II 485) hat manches notiert, was Döllinger nachträglich gestrichen zu haben scheint; vgl. Schulte, Der Altkatholicismus 344 Anm. 2 und Historisch-politische Blätter 68 (1871 II) 734 f. [3]) Herr v. Lutz; Schulte, Der Altkatholicismus 346.

den Besitz der ungeheueren Mehrheit der Mitglieder und Gemeinden hat, die Kirche, mit welcher der Staat längst schon in enge Verbindung getreten ist, nicht ihres Rechtes und Titels uns zu Gefallen entkleiden wollen. Fragen wir uns ferner: Wollen wir denn auf Alles verzichten, was wir jetzt noch besitzen oder in Anspruch nehmen können und dürfen? Unsere Erklärung, daß wir noch zur katholischen Kirche gehören, bezieht sich doch wohl nicht auf eine imaginäre oder blos theoretische, sondern auf die wirklich bestehende, die große Masse der deutschen Katholiken in sich begreifende Kirche. Zudem haben wir noch durchaus unsichere, schwankende und unfertige Zustände vor uns. Es ist ja noch kein bestimmter Entwicklungspunkt in diesem großen kirchlichen Processs, in dessen Mitte wir uns befinden, eingetreten .. Wenn nun aber wir sofort in eine Bahn eintreten, welche eine absolute Trennung zuletzt zu ihrem Ziele haben muss, ein Nebeneinanderstellen von Gemeinden gegen Gemeinden, von Pfarrer gegen Pfarrer, dann ist die Staatsgewalt absolut in die Nothwendigkeit versetzt, uns als eine Secte zu behandeln .. Sie kann, wie mir scheint, unmöglich etwas anderes thun, als am Ende sagen: soviel Sympathie wir vielleicht auch für Euch haben, Ihr seid eben doch nur eine Secte und steht auf gleicher Linie mit einer jeden anderen religiösen Verbindung, die sich gebildet hat und bilden wird. Bleibt dann eine andere Alternative übrig? Entweder die Staatsregierung erkennt die von Ihnen zu schaffende Kirche als einzige rechtmäßige katholische Kirche an und kündigt also der großen, massenhaften Kirche ohne Weiteres sozusagen den Contract auf, löst das Verhältnis zu ihr und geht dagegen ein engeres Verhältnis mit der neugebildeten kleinen ein; oder die Staatsgewalt erkennt zwei katholische Kirchen nebeneinander an, beide als Staatskirchen und mit gleichen Ansprüchen auf alle aus der Verbindung mit dem Staate hervorgehenden Rechte und Vortheile. Halten Sie diese letztere Alternative wirklich für möglich? Mir scheint sie ganz hoffnungslos zu sein[1]). Und, meine Herren,

[1]) Nach dem Berichterstatter der Frankfurter Zeitung lautet die Stelle so: ‚Glauben Sie denn, daß der Staat Ihre Gemeinden, die Sie ohne Papst, ohne Bischöfe und meist auch ohne Priester gründen wollen, als die katholische Kirche anerkennen und der bisherigen katholischen Kirche, welche doch immer die große katholische Kirche bleiben wird,

warum wollen wir uns denn so sehr beeilen, jenen Wirkungskreis, der uns jetzt durch unsere Zugehörigkeit zu der Kirche geboten ist, geradezu aufzugeben? Jetzt sind wir innerhalb der Kirche der gute Samen, das Salz, welches vor Fäulnis bewahrt, und auf welchem die Hoffnungen der Zukunft .. ruhen. Von jeher hat der Grundsatz gegolten: wenn es sich um eine Reformation in der Kirche handle, so müsse diese innerhalb der Kirche geschehen .. Je mehr wir an dem vollständigen Austritte aus der alten Kirche arbeiten und unser Zelt fern von dem großen alten Gebäude aufschlagen, desto weniger bleibt uns künftig irgend eine Einwirkung auf die große Kirche, die immer die große bleiben wird, auch wenn wir uns von ihr getrennt haben werden .. Ich habe, meine Herren, mein ganzes Leben mit dem Studium der Religionsgeschichte und Kirchengeschichte zugebracht, denn ich habe auch die Kirchen anderer Länder und die religiösen Zustände anderer Länder in meinem Leben sehr genau studiert, ich kenne, wie wohl wenige Deutsche, die religiösen Zustände in dem oft von mir besuchten England, ich glaube auch die amerikanischen Zustände zu kennen; aber alle meine Wahrnehmungen legen mir den Warnungsruf nahe: vermeiden wir jeden Schritt, von welchem die Gegner mit Fug sagen könnten, daß er nothwendig zum Schisma führe'[1]).

‚Abermals herrschte lautlose Stille' bemerkt der Correspondent der Frankfurter Zeitung, ‚als Döllinger der Versammlung vorstellte, daß die Gesetze der geschichtlichen Entwickelung zu Gunsten des Altkatholicismus keine Ausnahme machen würden; aber da fuhr Michelis mit dem Nothstande und dem gefährdeten Seelenheile der Altkatholiken drein, berief sich auf die Hilfe Gottes und auf die Wahrheit, die schon siegen werde, donnerte gegen die Jesuiten

---

die staatliche Anerkennung entziehen wird? (Einzelne Rufe: Ja wohl! das muss er!) Oder wollen Sie dem Staate zumuthen, daß er zwei katholische Kirchen nebeneinander anerkennen solle? Keines von beiden wird geschehen, sondern, wenn Sie Gemeinden und Pfarreien gründen, so werden diese vom Staate einfach als das behandelt werden, was sie in der That sind, als Secten' (Katholik 1871 II 485).

[1]) Nach der Frankfurter Zeitung schloss Döllinger mit den Worten: ‚Ich warne Sie eindringlich vor dem, was die katholische Welt nicht nur eine Secte heißt, sondern was auch in der That eine Secte sein wird' (Katholik 1871 II 485).

und die „entarteten Bischöfe" und rief im Namen der Religion die Versammlung zur That auf. Der Congress klatschte und rief ihm Beifall. — Döllingers Niederlage war entschieden. Prof. Ritter v. Schulte machte nun noch einen unglücklichen Versuch, nachzuweisen, daß zwischen dem Standpunkt Döllingers und der Versammlung eigentlich kein Unterschied sei und pries den Prof. Michelis als den zweiten heil. Athanasius[1]). Schließlich fand er den sinnreichen Ausweg, nur da Gemeinden gründen zu wollen, wo das Bedürfnis sich einstelle und die Personen vorhanden seien[2]), und formulierte darnach seinen Schlussantrag, der dann von der ganzen Versammlung einstimmig[3]) angenommen wurde . . Das ist die That des Congresses, mit der er sein kaum beschlossenes Programm wieder aufhebt, Döllinger aus dem Altkatholicismus hinausdrängt und praktisch dennoch nichts erreicht'[4]). Nach Schulte indes ,gestaltete sich der Katholikencongress vor den Augen der Welt zu einer großartigen Manifestation des katholischen Bewusstseins, deren segensreiche Folgen schon jetzt [1871] sich bemerklich machen, aber erst in einer ferneren Zukunft nach ihrem ganzen Inhalte in die Erscheinung treten können'[5]). Nur mit Mühe vermochte Schulte noch lange Jahre danach den Unwillen gegen den Stiftspropst in Schranken zu halten. ,Hätte Herr v. Lutz', heißt es in seiner Geschichte des Altkatholicismus[6]), ,den Muth gehabt, eine zur Verfügung des Staates stehende große Kirche in der Stadt — die winzige Gasteigkapelle in Haidhausen konnte nicht ziehen — einzuräumen, und hätte Döllinger es über sich gebracht, in den ihm unterstehenden Kirchen selbst zu fungieren und Friedrich und andere fungieren zu lassen: München und mit ihm Baiern wäre gewonnen worden'. Uebrigens hatte die ganze Opposition Döllingers ,eigentlich keinen Boden, da niemand Anstand genommen hatte, in Nürnberg der von Michelis celebrierten Messe beizuwohnen, und da die in dem Gesuche der Münchener Altkatholiken vom 1. Juli

---

1) Der Stenographische Bericht 137 bringt Schultes Worte in der Form: ,Herr Michelis machte in der That so etwas den Eindruck auf mich, als hätte ich ein Stück Athanasius vor mir'. 2) Vgl. aaO. 138. 3) Genauer Schulte, Der Altkatholicismus 345: ,Gegen ihn stimmten nur Döllinger, Stumpf, Cornelius'. 4) Abgedruckt im Katholik 1871 II 485 f. 5) Stenographischer Bericht XV. 6) S. 344 346. Das Werk erschien im Jahre 1887.

gestellte Bitte, die von Döllinger und Cornelius[1]) mit unterzeichnet war, auf nichts anderes ging, als auf das Mittel zur Herstellung einer ständigen Seelsorge in München. Ohne eine Herstellung der Seelsorge blieb dem Einzelnen nur übrig: entweder gar nicht mehr in die Kirche und zu den Sacramenten zu gehen, oder in die römische Kirche zu gehen und sich damit den Schein des Gläubigen zu geben. „Staatsmänner" mögen sich zu beidem leicht bequemen'[2]).

Döllinger hatte auf dem Münchener Congreß die bittersten Erfahrungen gemacht. Der ‚Vorkämpfer für die heiligsten Güter der Menschheit'[3]), der ‚Prophet des rechten Geistes der Wissenschaft', oder wie sein eigener König ihn genannt hatte, ‚der wahre Fels der Kirche, nach welchem die im Sinne des Stifters unserer hl. Religion denkenden Katholiken in unerschütterlichem Vertrauen mit hoher Verehrung blicken dürfen' — derselbe Mann ist jetzt durch die überwältigende Stimmmasse seines Anhanges erdrückt worden; man ist von seinen Bitten und Beschwörungen zur Tagesordnung übergegangen. Trotz seiner Warnung haben sich die Altkatholiken als ‚Secte' etabliert. Döllinger vermied die erste öffentliche Sitzung im Glaspalast. Tags darauf, am 24. Sept., erwartete man ihn ‚seinem Versprechen gemäß' in der zweiten. Döllinger erschien nicht[4]).

Viel Mühe ist aufgewendet worden, die grundsätzliche Verschiedenheit der Ansichten zu vertuschen, ‚welche zwischen dem Herrn Stiftspropst v. Döllinger und dem katholischen Congresse bezüglich der Wiederherstellung einer regelmäßigen Seelsorge in den altkatholisch verbleibenden Gemeinden zu Tage trat'. Die Allgemeine Zeitung[5]) ‚fürchtet kein Dementi zu erfahren', wenn sie zur ‚Richtigstellung der Sachlage mittheilt, daß Herr v. Döllinger sich schon am Sonntag den 24. Sept. Morgens gegen Herrn v. Schulte mit

---

[1]) Bei Schulte stehen beide Namen in Fettdruck. [2]) Die beiden Artikel ‚Vom Congreß der Altkatholiken' in den Beilagen zur Allgemeinen Zeitung 1871 September 29 und October 1 sind Prachtstücke von Schönfärberei. Vgl. das Schriftchen ‚Der Altkatholiken-Congreß in Köln. Ein Nachruf für die Delegierten, ein Mahnwort an meine Mitbürger'. Köln 1872. [3]) Aus der Heidelberger Adresse vom 2. Mai, bei Rieks, Der Altkatholicismus in Baden 9. [4]) Stenographischer Bericht 185 Anm. Vgl. Deutscher Merkur 1890, 113 Anm. [5]) 1871 October 3 S. 4862.

den Resolutionen bezüglich der Gemeindebildung sachlich einverstanden erklärte. Um den falschen Schein jedes Conflictes zu tilgen, wollte Herr v. Döllinger sogar die zweite öffentliche Congress-Sitzung am Montag[1]) Nachmittags mit seiner Gegenwart beehren, fand sich aber, in der Nähe des Glaspalastes bereits angelangt, angesichts der großen ihn verehrungsvoll grüßenden Volksmenge zur Aenderung seines Vorsatzes veranlasst, um jeder Ovation auszuweichen[2]). Ueberhaupt aber wird sich', so hoffte die Allgemeine Zeitung, ,aus den stenographischen Berichten ergeben, daß zwischen dem von dem Herrn Stiftspropst gebilligten Antrage der HH. Stumpf und Cornelius und den zum Beschluss erhobenen Resolutionen des Herrn v. Schulte keine wesentliche Differenz besteht'. Der Stenographische Bericht hat das Gegentheil bewiesen.

Am 10. October 1871 brachte der ,Univers' einen Brief[3]) als Ausdruck der Stimmung, in welcher sich der Stiftspropst unmittelbar nach dem Congress befand. In dem Briefe heißt es: ,Ich will keine Trennung von der katholischen Kirche, in der ich geboren und erzogen bin, der ich freudig meine Ueberzeugungen und die besten Jahre meines Lebens gewidmet habe. Ich wusste wohl, daß meine rein wissenschaftlichen Zweifel an den conciliarischen Decreten fremdartige Bundesgenossen finden würden. Aber ein solches Maß von Leidenschaft, ein so blindes Vorgehen, wie mir in diesen letzten Tagen vorgekommen, hätte ich doch nicht erwartet. Ich bin grausam enttäuscht'. Die Allgemeine Zeitung vom 11. November[4]) erklärt das Schreiben für ,vollständig erdichtet' und theilt in einem Athemzuge mit, daß es sich Döllinger ,längst zur Regel gemacht habe, die unwahren Angaben, welche die ultramontanen Tagblätter schon seit Jahren über ihn zu bringen pflegen, unbeachtet vorübergehen zu lassen'. Als das große liberale Organ diese Nachricht gab, hatte Döllinger bereits eine Ausnahme von seiner Regel gemacht. Der damals in München weilende Pater Hyacinthe war am siebenten desselben Monats auf Veranlassung Döllingers als dessen Vertheidiger auf-

---

[1]) Sie fand am Sonntag statt; vgl. Stenographischer Bericht 185. [2]) Eine andere Begründung, weshalb Döllinger nicht erschien, s. Rheinischer Merkur 1871, 390. [3]) Ein Stück davon steht in den Historisch-politischen Blättern 68 (1871 II) 736. [4]) Beilage S. 5568.

getreten. Der sehr lehrreiche Brief des Pater Hyacinthe an den Redacteur des ‚Univers‘ lautet[1]): ‚München, 7. Nov. Herr Director! Auf die Beleidigungen und die Verleumdungen, von welchen das ‚Univers‘ mit Bezug auf mich angefüllt ist, habe ich nichts zu antworten, aber ich schreibe Ihnen im Namen meines ehrwürdigen Freundes Herrn Döllinger, der mich bittet, auf die entschiedenste Weise den Brief zu dementieren, den Sie ihm in Ihrer Nummer vom 10. Oct. zuschreiben, und von dessen Existenz er erst heute durch die „Historisch-politischen Blätter Münchens“, die ihn abdrucken, Kenntnis erhält. Ein solches Verfahren, mein Herr, ist nicht üblich unter anständigen Leuten, und ich will glauben, daß Ihre Redlichkeit überrumpelt wurde durch einen jener Correspondenten, dem alle Mittel gut sind, um die öffentliche Meinung zu verwirren. Weder während des Congresses noch seitdem hat Herr Döllinger aufgehört, gemeinsame Sache mit den zahlreichen Katholiken zu machen, welche, indem sie ein Concil als für sie ohne Autorität, weil es ohne Freiheit gewesen ist, verwerfen, doch in der Kirche bleiben und darin als Priester oder als einfache Gläubige die Ausübung aller ihrer Rechte wie die aller ihrer Pflichten bewahren wollen. Er bestand einstimmig [!] auf der Verpflichtung, alles zu vermeiden, was eine freiwillige Trennung unsererseits in sich schließen und uns infolge dessen in einen Zustand des Schismas versetzen würde. Und dies ist, Gott sei Dank, unser aller Vorhaben. Ich appelliere an Ihre Billigkeit, mein Herr, diese Berichtigung in Ihre nächste Nummer aufzunehmen, und ich bitte Sie, den Ausdruck meiner ausgezeichneten Gefühle zu empfangen. Hyacinthe‘. Und Pater Hyacinthe beanspruchte doch wohl Glaubwürdigkeit für seine Versicherungen? — Döllinger hat offenbar einen schlechten Vermittler gewählt für sein Dementi; denn der jetzt controlierbare zweite Theil des Briefes von Hyacinthe steht in Widerspruch mit dem Stenographischen Bericht und mit den Thatsachen. Döllinger warnte auf dem Münchener Congress vor Gemeindebildung, die ohne Schisma und Sectiererei undenkbar sei. Man kümmerte sich nicht um ihn und entschied sich für das Schisma. Pater Hyacinthe hat in der Rede, welche er am 23. September bei Gelegenheit der ersten öffentlichen

[1]) Nach der Uebersetzung der Allgemeinen Zeitung 1871 November 23 außerord. Beilage S. 5786.



Sitzung im Glaspalaste hielt[1]), behauptet, daß der Antrag auf kirchliche Organisation nur mit schwerem Unrecht als schismatisch bekämpft werde; er hat also selbst seinen allerdings abwesenden ehrwürdigen Freund Herrn Döllinger öffentlich und unzweideutig bekämpft. ‚Um jeden Preis, schreit man von allen Seiten, ist es nöthig, das Schisma zu vermeiden!' sagte Pater Hyacinthe in einer für Döllinger sehr wenig delicaten Weise auf dem Congress[2]). ‚Gewiss ist es nöthig, das Schisma zu vermeiden; aber um es zu vermeiden, muss man es erkennen, und niemals ist ein Wort so mächtig gewesen und zugleich weniger verstanden worden . . Nein, Schismatiker sind diejenigen nicht, welche mit heiliger Entschiedenheit darauf bestehen, in der Kirche zu bleiben, trotz der Anstrengungen, die man macht, um sie daraus zu vertreiben, und die es ebenso ablehnen, die Wahrheit der Einheit zu opfern als die Einheit der Wahrheit. Das ist kein Schisma, das ist vielmehr Martyrium!'

Der zweite Theil des Schreibens, welches Hyacinthe an die Redaction des ‚Univers' richtete, enthält also eine offenbare Irrung, und ist der erste Theil ebenso unwahr, wie der zweite, so hat Döllinger jenen missliebigen Brief und das unbequeme Wort: ‚Ich bin grausam enttäuscht'[3]) wirklich geschrieben. Zugegeben übrigens, daß der Brief eine Fälschung ist, so gebürt dem Fäl-

---

[1]) Stenographischer Bericht 166 ff. [2]) AaO. 171 f.

[3]) Eine andere ‚grausame Enttäuschung' musste für Döllinger die Antwort sein, welche Herr v. Lutz auf die Interpellation des Abgeordneten Herz und Genossen gab. Vor dem Münchener Congress hatte Lutz geredet, wie oben S. 14, nach dem Congress erklärte er Mitte October: ‚Wenn von Anhängern der alten katholischen Lehre Gemeinden gebildet werden, so gedenkt die Staatsregierung, wie sie den Einzelnen fortwährend als Katholiken betrachten zu wollen erklärt hat, auch die Gemeinden als katholische anzuerkennen und folglich denselben, sowie ihren Geistlichen alle jene Rechte einzuräumen, welche sie gehabt haben würden, wenn die Gemeindebildung vor dem 18. Juli 1870 vor sich gegangen wäre'. (Allgemeine Zeitung 1871 October 21 außerord. Beilage S. 5198. Friedberg, Sammlung der Actenstücke 1, 873. Rolfus, Kirchengeschichtliches 1, 596. Vgl. Huhn, Eine Ministerantwort im Lichte der Wahrheit. Freiburg i. B. 1871. Ueber die vermuthlich sehr entfernten Beziehungen Döllingers zu der Ministerantwort s. aaO. S. 3. Historisch-politische Blätter 1872 I 222 ff.). Lutz hatte also den Siegern des Münchener Congresses ein Opfer gebracht, ohne sie indes für die Dauer zu befriedigen.

scher die Anerkennung, daß er den Döllinger des Münchener Congresses naturgetreu gezeichnet hat. Jedes Wort der betreffenden Stelle konnte aus seiner Feder stammen. Der Fälscher hätte ohne stenographischen Bericht im Grunde die Wahrheit gesagt, Pater Hyacinthe[1]), der auf dem Congress anwesend war, das Gegentheil[2]).

Der Grundton dessen, was Döllinger auf dem Münchener Congress seinen Zuhörern zu ernster Beherzigung vorlegte, war die Versicherung, daß es sich für die Partei augenblicklich nur um eine Nothlage handle, aus der man keine voreiligen Consequenzen ziehen dürfe. Man müsse die Prüfung in Gottes Namen hinnehmen und bessere Zeiten abwarten. ‚Da wo großartige Krisen und Verwickelungen in Kirche oder Staat eintreten, da müssen auch vorübergehende Uebelstände geduldig ertragen werden, damit das Heilmittel nicht schlimmer sich erweise als das zu heilende Leiden'[3]). Aber wie lange wird die Krisis dauern? Döllinger weiß es nicht. ‚Ob nun der Nothstand, in dem wir uns befinden, ein vorübergehender sei, oder sich in unbestimmte Länge hinausziehen werde, das sind Dinge, die wir alle nicht wissen. Gottes Rathschlüsse über die Kirche vermögen wir nicht zu erforschen — höchstens Einiges davon zu ahnen'[4]).

Döllinger hat seine Ahnungen von den Rathschlüssen Gottes in den Hoffnungen ausgesprochen, mit denen er sich für die Zukunft der wahren Religion trug. Daß ein Mann von dem Temperament Pius' IX an seine eigene Unfehlbarkeit glaube, sei nicht auf-

---

[1]) In einem Briefe dat. Civitavecchia 1872 September 8 schrieb Aug. Theiner an Friedrich: ‚P. Hyacinthe hat als echter französischer Heißsporn den Rubikon überschritten. Die Jesuiten und ihre Partei werden darüber triumphieren und mit Erasmus ausrufen: omnes tumultus in nuptias exeunt'. Deutscher Merkur 1874, 304. [2]) Bei dem Hass, den Döllinger mit den Altkatholiken gegen das Vaticanum theilte, konnte er einige Tage danach, am 2. October, sehr wohl an einen Freund, welcher für den Antrag auf Gemeindebildung gestimmt hatte, schreiben: ‚Die Differenz, die bezüglich der Gemeindebildung unter uns sich ergeben hatte, erscheint in den Augen des Publicums größer und breiter, als sie in Wirklichkeit war. Ich sehe dies aus den Tagblättern. Dagegen muss die wesentliche Uebereinstimmung nachdrücklichst betont werden'. Deutscher Merkur 1890, 121. [3]) Stenographischer Bericht 132 [4]) AaO. 110 f.

fallend [1]). Es werde in der Kirche noch viel schlechter und dann erst durch einen glücklichen Umschwung wieder besser werden. ‚Ich hoffe', sagte der Stiftspropst, ‚daß ein Papst kommen wird, der noch zwei neue Dogmen aufstellt, zB. die unbefleckte Empfängnis des hl. Joseph oder der sagenhaften Großmutter [!] Mariä, der hl. Anna, oder die Himmelfahrt Mariä'. Es sei nicht unmöglich, daß die Aufnahme Mariä mit Leib und Seele zum Dogma erhoben werde; unmöglich aber sei es, daß hundert und achtzig Millionen Menschen solche Dinge als Elemente des christlichen Glaubens festhalten. ‚Es muss eine Zeit kommen, wo sich die Vernunft dagegen sträubt, und dann wird die wahre Religion ihren Platz behaupten' [2]).

Die Kirche, aus welcher Döllinger nicht scheiden wollte, hatte ihn ausgestoßen. Die über ihn verhängte Excommunication war nach seiner eigenen Entscheidung selbstredend ungerecht und ungiltig. ‚Wir wissen', heißt es in der größtentheils von ihm abgefassten Pfingsterklärung, ‚daß diese Bannungen ebenso ungiltig und unverbindlich, als ungerecht sind, daß weder die Gläubigen ihr gutes Recht auf die Gnadenmittel Christi, noch die Priester ihre Befugnis, dieselben zu spenden, dadurch verlieren können, und sind entschlossen, durch Censuren, welche zur Förderung falscher Lehren verhängt worden sind, unser Recht uns nicht verkümmern zu lassen' [3]). Das von Döllinger unterzeichnete Programm des Münchener Congresses beginnt mit den Sätzen: ‚Im Bewusstsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus. Wir betrachten uns deshalb als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche und lassen uns weder aus der Kirchengemeinschaft noch aus den durch diese Gemeinschaft uns erwachsenen kirchlichen und bürgerlichen Rechten verdrängen. Wir erklären die wegen unserer Glaubenstreue über uns verhängten kirchlichen Censuren für gegenstandslos und willkürlich und werden durch dieselben an der Bethätigung der kirchlichen Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt und nicht verhindert' [4]). Mehr noch. ‚Daß eine ungerechte

---

[1]) Alfred Plummer in *The Expositor* 1890 I 216. [2]) Plummer aaO. 429. [3]) Stenographischer Bericht (des Münchener Altkatholiken-Congresses) XII f. Schulte, Der Altkatholicismus 21. [4]) Stenographischer Bericht 221. Schulte aaO. 22.



Excommunication nicht den davon Betroffenen, sondern nur den Bannenden schädige, daß Gott vielmehr solchen unschuldig Misshandelten ihre Leiden zu einer Quelle des Segens werden lasse, ist die gemeinsame Lehre der Väter'[1]). Die Art, wie Döllinger diesen Segen erfahren hat, muss bei der Zuversicht, mit der er sich über die Unrechtmäßigkeit seiner Strafe zu wiederholtenmalen aussprach, befremden und läßt die ‚gemeinsame Lehre der Väter' in ihrer Anwendung auf ihn selbst als sehr fraglich erscheinen. Ein Verehrer Döllingers macht folgende authentische Mittheilung: ‚Die Leute sind geneigt zu glauben, daß die Excommunication eine verrostete, lächerliche Waffe und nicht imstande sei, dem Betroffenen zu schaden. Das ist indes nicht Döllingers Auffassung von seiner eigenen Censur gewesen. Der Stiftspropst war freilich ganz davon überzeugt, daß seine Censur ungerecht und ungiltig sei und daß sie ihm keinen geistlichen Schaden zufügen könne. Indes die anderen Wirkungen empfand er tief'. Auf die Vorstellung: ‚Aber verbrennen kann man uns doch nicht', antwortete Döllinger ernst: ‚Allerdings, man kann uns nicht auf dem Scheiterhaufen verbrennen, aber man kann uns in moralischer Weise so arg quälen, daß der Scheiterhaufen vielleicht vorzuziehen wäre'[2]).

Die Bestrebungen des Münchener Congresses zielten auf die Gründung einer deutschen Nationalkirche. Im Grunde wollte sie auch Döllinger; aber er wollte sie, wie er meinte, ohne den Beigeschmack des Schisma. Die Altkatholiken hatten eine Bahn betreten, die ihm gefährlich schien. Er blieb in Verbindung mit den Häuptern der Secte; die Sonderinteressen der Gemeindebildung verabscheute er damals. Der Stiftspropst kam wiederholt auf die Grundsätze zurück, welche er im September 1871 so entschieden vertreten hatte. Friedrich spricht es euphemistisch, doch immerhin klar genug aus, daß Döllinger andere Wege zu gehen entschlossen war, als die übrigen Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit. ‚Nicht er, der zweiundsiebzigjährige Greis', sagt Döllingers einstiger Schüler, ‚wollte und sollte öffentlich thätig hervortreten; ihm als Theologen geziemte und gebürte die höhere Stellung, sich an einer Communion der Sehnsucht und des Begehrens

---

[1]) So in der erwähnten Pfingsterklärung. [2]) Plummer in *The Expositor* 1890 II 465.

genügen zu lassen; aber für diejenigen, welche diesen hohen Standpunkt einzunehmen nicht im Stande wären, sollten die jüngeren Freunde eintreten'[1]). ‚Bekanntlich hat Döllinger', schreibt der Deutsche Merkur[2]) ‚die Erwartungen jener getäuscht, welche ihm die Mission zuerkannten, durch priesterliche und apostolische Wirksamkeit der Reformator der katholischen Kirche in Bayern und im übrigen Deutschland zu werden. Auch der Herausgeber dieser Blätter [Franz Hirschwälder, Weltpriester, † 1886], der oftmals in der Allerheiligenkirche unweit vom celebrierenden Stiftspropst an einen stillen Altar zur priesterlichen Verrichtung hatte treten dürfen, ersehnte für die Zeit des schweren Kampfes eine ähnliche heilige Gemeinsamkeit. Aber wer möchte das Fernbleiben des greisen Gelehrten vom Kampfgewühl, wer die übergroße Gewissenhaftigkeit, mit welcher er für seine Person das Recht des kirchlichen Nothstandes einengte, zu tadeln sich herausnehmen? Jedenfalls ist Döllinger für die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts mehr geworden, als Erasmus für die des sechzehnten. Er war ein Ermunterer und blieb ein Mahner und Warner für die stürmische Jugendkraft; sein Ernst verscheuchte zügellose Geister und mit seiner ganzen Persönlichkeit stellt er sich dar als ein lebendiger, fortwährend wirksamer Protest gegen jede Entwürdigung der christlichen Religion und jede leichtfertige Verflüchtigung ihres göttlichen Inhalts. Machen wir Jüngere für vieles Gute, was nicht geschah, lieber nur uns selbst und für vorenthaltene Rechte einzig jene Politik der grellen Widersprüche zwischen Wort und That verantwortlich, welche gelegentlich auch die Zurückhaltung des Alters zu missbrauchen wagt, um die eigenen Blößen dürftig zu verhüllen'.

Der greise Lehrer sollte allerdings ‚vom Kampfgewühl nicht fern bleiben', ‚wollte und sollte allerdings öffentlich thätig hervortreten', nicht in dem Sinne Hirschwälders und Friedrichs, sondern in dem Streben nach weit gewaltigeren Zielen. Die Thätigkeit Döllingers während der nächsten Jahre ist gerichtet auf die Schöpfung eines interconfessionellen Bundes sämmtlicher Häretiker und Schismatiker gegen Rom. So weit diese Ideen für deutsche Gemüther eine größere Anziehungskraft hatten, wurden sie mit kluger Berücksich-

[1]) Allgemeine Zeitung 1890 April 9 Beilage S. 3. [2]) 1873, 364.

tigung der kriegerischen Erfolge des vergangenen Jahres durchgeführt in der Rectoratsrede am 23. December 1871. In nahezu zweistündigem Vortrage über ‚Die neuen Zustände in Staat und Kirche‘ beleuchtete Döllinger die Ursachen, denen die Niederlage Frankreichs zuzuschreiben sei. Die Hauptursache fand er in der seit Generationen betriebenen Unwahrhaftigkeit seiner Literatur, besonders der historischen. Beispiele seien die Werke Lamartines, Thiers' und Michelets. So hätten sich in der französischen Nation allmählich drei unfehlbare Dogmen entwickelt: 1. Frankreich sei die vollkommenste der Nationen, 2. Frankreich habe ein Anrecht auf Deutschland bis an den Rhein, 3. die französische Armee sei unbesiegbar. Am Tage der verhängnisvollen Kriegserklärung, am 18. Juli 1870, habe ein zweiter Feind in der anderen Metropole des Romanenthums losgeschlagen gegen Deutschland, nämlich der Papst mit jenen 547 romanischen Bischöfen; es war die römische Kriegserklärung gegen die deutsche Wissenschaft. Es sei festgestellt, daß die vaticanischen Decrete nur gegen die deutsche Wissenschaft ins Werk gesetzt und seit mehr als zwanzig Jahren durch systematische Fälschung der theologischen Lehrbücher vorbereitet worden seien. Schon einmal führte Rom einen unglücklichen Krieg gegen die Wissenschaft, damals gegen die Naturwissenschaft, jetzt gegen die Geschichtswissenschaft. Redner schildert die Thätigkeit der Jesuiten und ihre Disciplin des unbedingten Gehorsams. Die deutsche Wissenschaft sei für die Jesuiten und ihre Anhänger, wie die jüngste Eingabe der deutschen Bischöfe an den Kaiser beweise, voll von Zerfahrenheit, und die deutschen Universitäten seien nach einem bekannten Jesuiten-Ausspruche ‚stinkende Gebeine‘. Aufgabe der deutschen Nation sei es daher, einzutreten gegen den Geist des Cäsarismus und der unfehlbaren Doctrin. ‚Döllinger thut durch einen Rückblick auf die deutsche Geschichte die Nothwendigkeit der Lösung der deutschen Frage durchs Schwert dar‘. Der Bayernkönig habe durch richtiges Verständnis eines Bedürfnisses der Gegenwart die Anregung zur Schöpfung der Kaiseridee gegeben. ‚Unser Kaiser‘ ist nicht ‚ein Kaiser‘, sondern ‚der Kaiser‘, d. h. ein Haupt selbständiger Fürsten und Völker. Auf die Frage, welche Wissenschaften durch die jüngsten Ereignisse Förderung oder Anregung erhielten, antwortete der Redner: Vor allem die Geschichte, daneben die Philosophie und namentlich die Theologie. Die Aufgabe der Theologie sei ganz neu aufzufassen. Wie sie

früher polemisch gewesen, müsse sie jetzt irenisch sein. ‚Sie wird nicht mehr einzig eine Wissenschaft des scholastischen Kampfes und der Verdammung der Gegner sein, sondern sie wird in der politisch geeinigten Nation eine religiöse Einigung erstreben und so ihre Aufgabe erfüllen als Wissenschaft des Friedens‘. Die Theologie müsse dahin wirken, daß Deutschland, wie es die Kirchentrennung einst schuf, gegenwärtig die Wiedervereinigung oder wenigstens die Versöhnung der Confessionen herbeiführe, wonach die besten Geister aller Culturvölker sich sehnen. ‚Redner mahnte an die mit gesteigerter Macht gleichmäßig gesteigerten Pflichten der Nation, insbesondere bezüglich der Ausbreitung von Religion und Cultur nach außen und innen und schließt mit der Ermahnung an die Studenten, den gesteigerten Aufgaben der Gegenwart durch Fleiß und Sittlichkeit sich gewachsen zu zeigen‘[1].

Die Worte des Rector magnificus über Frankreich hatten nach dem Bericht der Allgemeinen Zeitung für England eine wohlthuende Wirkung. Sie wurden, heißt es in einer Correspondenz aus London, ‚von den englischen Blättern mit großer Einstimmigkeit gelobt. Das uralte Wort an Hiob: „Du hast dein Elend über dich selbst hereingebracht“, das jetzt von allen Seiten den Franzosen zugerufen werde, sei niemals mit größerer Sanftmuth und größerer Furchtlosigkeit angewandt worden als von Döllinger, der eine Wärme des patriotischen Gefühls verrathe, die nicht die gewöhnliche Eigenschaft eines ehelosen Klerikers sei, keinesfalls aber die Billigung der Jesuiten erfahren könne. Den Ausbrüchen der Franzosen gegenüber, etwa auch denen eines Voltaire, erschienen diese Worte fast wie Complimente. Es sei indes auch

[1]) Nach der Allgemeinen Zeitung 1871 December 24 Beilage S. 6376 f. und December 26 Hauptblatt S. 6391 f. Inzwischen ist die Rede unter der wenig zutreffenden Aufschrift: ‚Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen‘ nach dem mehrfach lückenhaften Manuscript abgedruckt worden in den Akademischen Vorträgen 3, 11 ff. Warum gab sie Döllinger nicht selbst heraus? ‚Vielleicht waren ihm einzelne Stellen über Frankreich und Rom zu scharf für die Veröffentlichung erschienen, — oder fehlte ihm auch nur die Lust, wie so manchmal, an eine ältere Arbeit ergänzend und feilend wieder Hand anzulegen. Jedenfalls braucht nach Döllingers Tod keines dieser Motive von dem Drucke der unter dem lebhaften Eindruck der großen Ereignisse des Jahres 1870 niedergeschriebenen, gedankenreichen und im Allgemeinen formvollendeten Rede abzuhalten‘. Vorwort des Herausgebers IV.

nicht zu leugnen, daß diese bescheidene Art des Tadels ihren Eindruck auf gebildete Franzosen nicht verfehle'[1]).

Weit glückverheißender für die nivellierende Zukunftsreligion Döllingers waren die Schreiben, mit denen er ob seiner Unionspläne beehrt wurde. Der Gedanke einer ,Wiedervereinigung' und ,Verständigung' mit den schismatischen Religionskörpern in der alten und neuen Welt hatte Anklang gefunden. Es war berechtigt, daß man die anerkennenden Zuschriften an Döllinger richtete; denn er war die Seele der Versöhnungstheorie, und ohne ihn würde die betreffende Stelle im Münchener Programm gar nicht stehen. Ein lateinisch abgefasstes Synodalschreiben des Bischofs und des Klerus von Lincoln (England) begrüßte im Eingang Döllinger und seine Genossen als Männer, welche ,auf dem Standpunkte des ursprünglichen katholischen Glaubens der Kirche stehen'. Weiter wird gemeldet, daß die ,Synode, auf welcher nahezu fünfhundert Priester versammelt waren, sich eingehend mit der gegenwärtigen Lage der Kirche beschäftigt' habe. Die Synode ,sieht es als eine Fügung der göttlichen Weisheit' an, daß bei dem gegenwärtigen so traurigen Zustande der Kirche und bei den so vielen und täglich zunehmenden Entstellungen des Glaubens und der Sitten Männer aufstehen, welche, wie Döllinger und seine Freunde, mit Frömmigkeit und Wissenschaft geschmückt, gegen die neuen Irrthümer, den Aberglauben und die antichristliche, alles verwirrende und verderbende Herrschsucht in der Kirche mit aller Kraft sich erheben und bemühen, den wahren katholischen Glauben und die anfängliche Disciplin der Kirche wieder herzustellen'. Die Synode ,erachtet es einstimmig als ihre Pflicht, ihre brüderliche Gesinnung in einem Synodalschreiben kundzugeben und ihre volle Unterstützung auszusprechen; sie sendet ihre innigsten Gebete zu Gott, daß Döllingers und seiner Freunde Schritte glücken und zum ersehnten Ausgang führen, damit die Kirche Christi von allen menschlichen Makeln, welche jetzt ihr Antlitz entstellen, wieder frei in ursprünglicher Reinheit erglänze'[2]).

Ein anderes Schreiben lief ein von Chauncy Langdon, einem Geistlichen der bischöflichen Kirche von Amerika. Auch Langdon versicherte die lebhaftesten Sympathien seiner Glaubensgenossen für

---

[1]) Allgemeine Zeitung 1872 Januar 9 S. 117. [2]) Allgemeine Zeitung 1871 October 8 S. 4959.



die ‚katholische Reformbewegung' in Deutschland. ‚Er erkennt in den Grundprincipien, nämlich in den Principien des Rechtes der christlichen Individualität gegenüber einem äußerlichen hierarchischen Lehramte und in der Forderung der Uebereinstimmung der heil. Schrift und der von Anfang an fortlaufenden Tradition mit den conciliarischen Lehrentscheidungen eine vollkommene Uebereinstimmung der katholischen Reformbewegung mit seiner Kirche und glaubt, daß auch in dogmatischer Beziehung die Ausgleichung möglich und nahe sei, weil auf beiden Seiten die wesentlichen Grundlehren des Christenthums festgehalten würden . . Das Nationalconcil ist die höchste Repräsentation der Kirche mit legislatorischer Gewalt. Jeder Bischof wird in seiner eigenen Diöcese unterstützt durch das Concil der Priester und Laien und bildet dann die oberste Executive; er selbst aber ist dem Gesetze der Kirche, dem Urtheil seines Pairs unterworfen'[1]).

Dieses Entgegenkommen alter schismatischer Genossenschaften eröffnete dem Stiftspropst, wie es schien, ein dankbareres Arbeitsfeld, als der Widerspruch der neuen Secte gegen die eindringlichsten Vorstellungen ihres einstigen Führers. Vom 31. Januar bis zum 20. März 1872 hielt Döllinger im Münchener Museum sieben Vorträge ‚Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen'[2]). ‚Du redest', so beginnt der letzte Vortrag, ‚von einer möglichen Wiedervereinigung getrennter Kirchen und hast doch selbst zugegeben, daß die größte der Kirchen, die deinige, durch die Decrete vom 18. Juli 1870 die Einigung mit ihr unmöglich gemacht habe! — Auf diesen so nahe liegenden Einwurf habe

[1]) AaO. October 10 Beilage S. 4992. Am Schluſs der Nachricht heißt es: ‚Diese Notiz dürfte dazu dienen, den Passus im Programm des [Münchener] Katholikencongresses bezüglich der bischöflichen Kirchen Amerikas klarzustellen'. [2]) Die authentische Ausgabe erschien in Nördlingen 1888. Auf diese beziehen sich die im Texte eingeschalteten Seitenzahlen. — Die Allgemeine Zeitung 1871 October 27 S. 5292 meldete: ‚Döllinger, Reinkens, Friedrich und andere hervorragende Kräfte der Reformbewegung beabsichtigen in diesem Winter Vorträge über die kirchlichen Zeitfragen zu halten. Daß Döllinger sich dabei betheiligt, ist wohl die sprechendste Widerlegung der ultramontanen Ausstreuungen über angebliche Dissidien zwischen ihm und anderen Führern der Reformbewegung. Auch P. Hyacinthe wird sich an diesen Vorträgen betheiligen und hat deshalb seine Abreise nach Paris verschoben'. Die Bemerkung über Döllinger widerspricht, wie sich gezeigt hat, den Thatsachen.

ich folgendes zu bemerken: Allerdings wird keine andere Kirche an eine Vereinigung denken mit einer Genossenschaft, welche sich das vorher in der ganzen christlichen Welt nie erhörte, nie beanspruchte Recht beilegt, neue Glaubensartikel zu machen, und dieses Recht dem Gutdünken eines einzigen Menschen überlässt. Sie wird schon darum nicht daran denken, weil mit einer so völlig despotisch constituierten Kirche im Grunde eine Vereinigung nicht stattfinden kann, sondern nur unbedingte Unterwerfung, mit Verzichtung auf eigenes Wissen und Urtheil; und weil der Gedanke, sich jetzt schon zur Annahme erst künftig zu verfertigender, zur Zeit noch unbekannter Glaubensartikel zu verpflichten, den christlichen Grundbedingungen widerspricht . . Es fragt sich vor allem: auf welcher Seite wird die jüngere Generation, das heranwachsende Geschlecht stehen? Nicht den Alten, sondern den Jungen gehört die Zukunft. Es fragt sich demnach: werden wirklich unsere Knaben und Jünglinge sich in die neuen Glaubensartikel hineinleben? . . Werden sie sich sagen: „Mein unfehlbarer Meister, mein rechter Herr und Gebieter, dem ich mit Leib und Seele unterthan bin, ist jener italienische Priester, den man Papst nennt?" — Ich halte das für unmöglich. Es ist schon darum undenkbar, weil unsere ganze Erziehung und Bildung in Deutschland eine geschichtliche ist, und weil die Geschichte auf jedem ihrer Blätter dieses System des geistigen Absolutismus Lügen straft; weil, bei dem jetzigen Stande und der weiten Verbreitung geschichtlicher Kenntnisse in Deutschland, unsere Jugend unvermeidlich die Entdeckung machen wird, daß das neue Dogma päpstlicher Allgewalt ein spätes Erzeugnis des Truges und der Fälschung, eine Quelle des Verfalls für die Kirche wie für die Staaten ist. Geistige Absperrung unserer Jugend, Fernhaltung derselben von geschichtlichem Wissen ist nicht mehr möglich. In Rom hat man sich darin, wie in vielem anderen, getäuscht . . Schon an diesem einen Umstande also muss die Berechnung der vaticanischen Partei, soweit sie Deutschland angeht, scheitern; denn auch die Frauen und das Landvolk, auf welche man jetzt noch rechnet, werden allmählich und unaufhaltsam durch den Strom der von den gebildeten Männern ausgehenden Auffassung ergriffen und mit fortgezogen werden. Unsere studierende Jugend wird also künftig entweder die gestern erst gemachten Glaubensartikel fallen lassen, in dem richtigen Gefühl, daß sie, wie sie dem Alterthum fremd sind, so auch der Zu-

kunft fremd bleiben müssen, und sich an die alte Lehre halten, — oder sie wird, und möge das nicht das häufigere sein, um der unannehmbaren Artikel willen, das Ganze wegwerfen und so überhaupt religionslos werden‘ (117 ff.; vgl. 7 115).

Im besonderen ist ‚für alle Orientalen die wahre Schwierigkeit bezüglich jeder Verständigung das Papstthum, wie es sich seit Gregor VII und nach ultramontaner Theorie als eine absolute Herrschaft über die gesammte christliche Welt im Geistlichen und Weltlichen gestaltet hat. Das sagten Lateiner und Griechen schon im Mittelalter, und auch heute noch wird es, wie von Uebergetretenen, so auch von Russen und Griechen selbst ausgesprochen. Und jetzt erst, durch die jüngsten Ereignisse, ist absichtlich die Hoffnung einer Versöhnung und künftigen Wiedervereinigung gleichsam mit der Wurzel ausgerissen worden. Der jetzige Papst, Pius IX, hat binnen wenigen Jahren drei neue Glaubensartikel auferlegt: die unbefleckte Empfängnis, seinen Universalepiskopat und seine Unfehlbarkeit. Keiner seiner Vorgänger seit 1800 Jahren — mit einer einzigen Ausnahme — hat jemals Aehnliches unternommen, und dieser eine, Bonifatius VIII, hat sich doch mit einem Dogma begnügt und ist auch damit nicht durchgedrungen. Die ganze Ueberlieferung der morgenländischen Kirche — ihre kirchlichen Gesetzbücher, die Literatur ihrer alten Väter — enthält nichts, was diesen neuen Lehren irgend günstig wäre oder in Einklang mit ihnen gebracht werden könnte‘ (47).

‚Halten wir nun Rundschau unter den Nationen, um anzufragen, wo etwa Neigung, an dem Friedenswerke sich zu betheiligen, vorhanden sein möchte, so müssen wir einmal die romanischen Völker beiseite lassen: Spanier, Italiener, selbst Franzosen sind theils religiös zu indifferent, theils völlig von politischen Fragen und Interessen in Anspruch genommen, empfinden auch nicht den Stachel der Spaltung, da sie ganz oder doch sehr überwiegend einer Kirche angehören. Auch von Nordamerika werden wir absehen, da dort der Sectengeist noch in voller Blüthe steht und die Lust der religiösen Absonderung noch so weit verbreitet ist. Bei den slavischen Völkern überwiegt gegenwärtig das Nationalgefühl und drängt höhere religiöse Aufgaben in den Hintergrund. So bleiben England und Deutschland. In England ist die Zahl der Unionsfreunde allerdings groß und täglich wachsend .. Aber andererseits ist auch der scharf protestantische Geist, der Widerwille gegen

Rom und jede über die stricteste biblische Vorschrift hinausgehende Erweiterung der Symbolik und der gottesdienstlichen Formen nirgends stärker und tiefer im Kern des Volkes gewurzelt, als gerade in England. In den großen Genossenschaften der Baptisten, Congregationalisten, Wesleyaner ist dieser calvinistische Geist, wie man ihn füglich nennen kann, besonders mächtig und wirkt von ihnen aus auch auf die Glieder der Staatskirche. Und eben mit dieser herrschenden Kirche müsste, wenn es mit den Unionsbestrebungen Ernst werden sollte, erst eine tief eingreifende Aenderung sich ereignen: sie müsste ihre Stellung als Staatskirche verlieren, kraft welcher sie zugleich zu enge und zu weit, zu locker und zu gebunden, zu frei nach der einen, zu abhängig nach der anderen Seite ist'.

,So bleibt denn Deutschland. Im deutschen Reiche bilden gegenwärtig die Katholiken ein Drittheil, die Protestanten zwei Drittheile der Bevölkerung; rechnet man die Bewohner der deutsch-österreichischen Provinzen mit hinzu, so werden sich beide Kirchen der Zahl nach nahezu gleichstehen. Dies ist eine Lage, in der unter allen großen Nationen wir Deutschen allein uns befinden. Nur die beiden deutschen Nebenländer, Holland und die Schweiz, zeigen das gleiche Phänomen. Sonst pflegt bei jedem Volke eine Kirche, sei es die römisch-katholische, griechisch-katholische oder eine protestantische, weitaus zu überwiegen oder allein zu herrschen. Wir aber, wir haben durch diese religiöse Zertheilung, die wie ein scharfes Schwert mitten durch den Leib der Nation hindurchgegangen ist, so unsäglich viel gelitten, unsere Ohnmacht, Zerstückung und Demüthigung vor der Welt steht in so engem, ursächlichen Zusammenhange mit der Kirchentrennung, daß sich immer wieder jedem denkenden, in der heimischen Geschichte bewanderten Deutschen der Gedanke aufdrängt: Da wo die Entzweiung entstanden ist, die Trennung geboren wurde, da muss auch die Versöhnung erfolgen, muss die Spaltung zu einer höheren und besseren Einheit führen; das wäre dann die tragische Katharsis in dem großen Drama unserer Geschichte. Indes ist in kirchlichen Dingen das Zahlenverhältnis der Bekenner nicht die Hauptsache; weit belangreicher ist das Verhältnis jener Kräfte und Potenzen, die nicht gezählt und nicht gewogen werden können, und da muss denn gleich bemerkt werden, daß in Deutschland das Uebergewicht, oder richtiger — die Herrschaft in Wissenschaft und Literatur durchweg

in protestantischen Händen ist .. Für das Ziel, welches wir hier im Auge haben, die Versöhnung der Religionen, dürfte indess dieses Zurückbleiben des einen Theils doch eine günstige Wirkung haben, fast als ein Gewinn zu erachten sein; denn da, wo es sich um eine Einigung von Getrennten handelt, ist es durchaus nothwendig, daß wenigstens der eine Theil das Gefühl der eigenen Mängel und den Wunsch besitze, an den Gütern und Vorzügen der Gegenseite theilzunehmen .. Zu einer Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche des Occidents zu gelangen, haben die Protestanten oft gewünscht und versucht; aber mit der anatolischen Kirche sich zu verständigen, das ist von protestantischer Seite nur ein einziges Mal[1]) unternommen und sogleich wieder aufgegeben worden .. Das kann unmöglich so bleiben; jedenfalls ist es für Glieder der lateinisch-katholischen Kirche unerläßlich, daß sie, sobald sie in henotische Verhandlungen mit Protestanten eintreten, nur mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche, oder, besser noch, mit Zuziehung von Angehörigen derselben zu Werke gehen; sonst möchte das Bestreben, eine Kluft auszufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen, deren Verschwinden doch nicht minder wünschenswert, nicht minder von oben geboten ist. Und wollten wir die englische Kirche in unseren Bestrebungen bei Seite lassen, so würde uns in der goldenen Kette, deren Risse wir zu entfernen, deren Zusammenschließung wir herzustellen wünschen, ein ebenso unentbehrliches als kostbares Mittelglied fehlen' (29 ff.).

So bemühte sich Döllinger, jedem Schismatiker und jedem Häretiker, soweit nur irgend thunlich, ein schmeichelndes Wort, eine Höflichkeit zu sagen; der gemeinsame Papsthass, das einzige Dogma, in welchem alle unter einander und mit Döllinger verbrüdert waren, sollte das übrige thun. In Deutschland, ,wo die Trennung geboren wurde, da muss auch die Versöhnung erfolgen'. Es galt also vor allem, die deutschen Protestanten durch eine

[1]) Friedrich hat zwei Jahre vor den Museumsreden einen neuen derartigen Versuch angezeigt. Am 14. März 1870 schrieb er von Rom aus an Döllinger: ,Unlängst war Prof. Pieper aus Berlin hier; er geht nach Griechenland und Constantinopel, angeblich zu wissenschaftlichen Zwecken, thatsächlich aber um für eine Vereinigung der griechischen Kirche mit dem Protestantismus thätig zu sein'. Tagebuch 2. Aufl. S. 251.

besondere Artigkeit zu gewinnen. Nach Döllinger ‚glich die deutsche Kirche seit der Zerrüttung des ganzen organischen Gefüges der Kirche durch die Päpste einem hilf- und regungslos, mit gebundenen Gliedern, am Boden liegenden Riesen (59). Es fehlte, mit einem Worte, eine deutsch-nationale Kirche (58). Betrachtet man die Dinge geschichtlich, so erkennt man erst, daß die Reformation unvermeidlich kommen musste, daß, da ihr innerhalb der Kirche kein Raum gegeben wurde, der Bruch der Einheit nicht ausbleiben konnte (10). Nur zum Theil lag die Macht und Stärke der Reformation in der Persönlichkeit des Mannes, welcher in Deutschland ihr Urheber, ihr Sprecher war. Luthers überwältigende Geistesgröße und wunderbare Vielseitigkeit machte ihn allerdings zum Manne seiner Zeit und seines Volkes: es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfasst, ich möchte sagen eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen waren in seiner Hand wie die Leier in der Hand des Künstlers. Hatte er ihnen doch auch mehr gegeben, als jemals in christlicher Zeit ein Mann seinem Volke gegeben hat: Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied. Alles, was die Gegner ihm zu erwidern oder an die Seite zu stellen hatten, nahm sich matt, kraft- und farblos aus neben seiner hinreißenden Beredtsamkeit; sie stammelten, er redete. Nur er hat, wie der deutschen Sprache, so dem deutschen Geiste das unvergängliche Siegel seines Geistes aufgedrückt, so daß selbst diejenigen unter uns, die ihn von Grund der Seele verabscheuen als den gewaltigen Irrlehrer und Verführer der Nation, nicht anders können: sie müssen reden mit seinen Worten, denken mit seinen Gedanken. Und doch — mächtiger noch als dieser Titane der Geisterwelt, war im deutschen Volke die Sehnsucht nach einer Erlösung aus den Banden eines verdorbenen Kirchenwesens. Hätte es keinen Luther gegeben, Deutschland wäre doch nicht katholisch geblieben‘ (53 f.).

Das sind Complimente, durch welche die Protestanten auch ihrerseits zur Nachgiebigkeit gestimmt werden sollten. Denn ‚man kann sich nicht verbergen, daß in der ersten Hitze des Kampfes und in der leidenschaftlichen Erregung des reformatorischen Sturmes manche altkirchliche Lehre oder Sitte vorschnell weggeworfen und eine schwer auszufüllende Lücke gelassen worden ist. Die Zeit

wird kommen — und nach der Ansicht und Sehnsucht Vieler ist sie bereits gekommen — in welcher die Petrinischen und Paulinischen Kirchen sich zur Johanneischen fortbilden werden[1]), oder wie man im Mittelalter sagte, in welcher auf die kirchlichen Perioden des Vaters und des Sohnes das Zeitalter des hl. Geistes folgen wird[2]). Und dies würde dadurch geschehen, daß die bestehenden Kirchen von einander lernen und annehmen, daß sie ihre eigenartigen Vorzüge und Besitzthümer einander mittheilen und so in die edelste Gütergemeinschaft treten, vor allem aber dadurch, daß sie die beiderseits ererbten, diesseits wie jenseits bekannten Lehren und Symbole höher stellen als das, was jetzt noch trennt' (11 f.). ‚Sehen wir näher zu, so dürfen wir Neigung und Bereitwilligkeit zur Vereinigung bei allen jenen voraussetzen, welche anerkennen, daß der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Theilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, daß sie jene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt. Das geben aber jetzt auch jene Theologen zu, welche am entschiedensten die lutherische Lehre festhalten wollen. Sie und jetzt wohl die meisten protestantischen Theologen sagen: es gibt überhaupt keine Kirchengemeinschaft, von welcher gesagt werden könnte, daß alles außer ihr Abfall und Ketzerei, daß ausschließlich bei ihr die Fülle der Gnadengaben und das geistliche Leben sei. Daraus ergibt sich für diese Männer der Schluſs, daß die eine katholische Kirche jetzt in Bruchstücken bestehe, daß jede der großen Kirchen, natürlich in ungleichem Maße, wie ihre Vorzüge, so auch ihre Mängel habe. Es ergibt sich dann aber auch weiter, daß die Katholicität jetzt nicht schlechthin von einer einzigen Kirche, mit Ausschluſs der anderen, in Anspruch genommen werden darf' (127 f.).

Stellt man diese Lehre des weitherzigsten religiösen Indifferentismus zusammen mit den Ausführungen Döllingers auf dem

[1]) Vgl. Joh. Ev. Wieser S. J., Die Döllingerische Dreikirchenidee, dazu als Beilage: Das Prophetenthum in der Kirche. Brixen 1875. [2]) Vgl. meine Schrift ‚Salimbene und seine Chronik' 56. Im Sommer des Jahres 1855 bezeichnete Döllinger die Dreikirchentheorie als den verzweifelten Nothschrei des dahinsiechenden Protestantismus und schüttete die ganze Lauge seines Sarkasmus über diese Träumerei. Historisch-politische Blätter 72 (1873 II) 240 ff.

Münchener Congress, so legt sich ein in hohem Grade befremdendes Resultat als neuestes Dogma der Theologie Döllingers nahe. Damals, Ende September 1871, hatte der Stiftspropst vor der Einführung einer selbständigen Gemeindeordnung gewarnt. Sollten sich, das war der Sinn seiner zwei Reden, die Altkatholiken dahin fortreißen lassen, dem Papst und den Bischöfen der großen römisch-katholischen Kirche endgiltig den Gehorsam aufzukündigen und Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar zu stellen, so seien Schisma und Secte besiegelt. Kommt dem Gedanken, welcher diesem Satze zugrunde liegt, principielle Bedeutung zu und ist er mit der Anwendung auf die Altkatholiken keineswegs erschöpft, so folgt nothwendig, daß wie nach katholischer Lehre, so auch nach dem Döllinger des Münchener Congresses sämmtliche religiöse Verbindungen, die ihn in seinen sieben Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen beschäftigten, als sectische und schismatische Bildungen zu gelten haben; ihre eigene, von der großen katholischen Kirche losgelöste Organisation allein liefert nach Döllingers Entwicklungen auf dem Congress den schlagenden Beweis. Der jetzt, Anfangs 1872, angeregte Unionsplan Döllingers läuft also darauf hinaus, daß sämmtliche Secten und schismatischen Religionsgruppen Bruchstücke der e i n e n katholischen Kirche seien, und daß jene ‚eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die das alte Symbolum bekennt‘, nichts weiter sei als die Verbindung sämmtlicher v o n D ö l l i n g e r s e l b s t als häretisch und schismatisch anerkannten Kirchen und Kirchlein. Zur Stütze dieser bizarren theologischen Erfindung glaubte Döllinger sich auf die römisch-katholische Kirche berufen zu dürfen, auf jene Kirche also, die von vornherein vom Versöhnungswerk ausgeschlossen sein soll. ‚Hier nun liegt es mir nahe‘, sagt er, ‚auf eine Lehrbestimmung der katholischen Theologie hinzuweisen, welche sich selbst bei den ganz papistisch gesinnten Theologen findet, und die, wie ich glaube, für das Unionswerk sehr ersprießliche Dienste leisten könnte. Es wird nämlich in der katholischen Kirche folgendermaßen gelehrt: ‚Die Taufe ist es, welche jeden zum Glied der wahren, katholischen Kirche macht; da die Taufe nie verloren gehen kann, daher auch nie wiederholt werden darf, so bleibt jeder einmal Getaufte ein für allemal Mitglied der e i n e n Kirche, selbst dann noch, wenn er zu einer anderen Secte oder Kirche übertritt, nur daß er dann die Rechte eines Kirchenglieds verliert‘ (128 f.). Wer ist doch

der ‚ganz papistisch gesinnte Theologe‘, welcher so handgreifliche Paradoxa behauptet hat?

Zwei andere Bedingungen der Zukunftskirche Döllingers sind Glaube und Liebe von ganz eigener Art. Der Redner zeichnet die theologischen Tugenden so: ‚Wo Glaube und Liebe sich finden, da kann die Hoffnung als dritte im Bunde nicht fehlen. Wer immer an Christus glaubt, wer sein Vaterland liebt und die Christen aller Bekenntnisse, der kann sich der Erwartung nicht erwehren, daß eine nicht allzuferne Zukunft eine Kirche bringen werde, welche, als die echte Fortsetzung und Nachfolgerin der alten Kirche der ersten Jahrhunderte, Raum und Anziehungskraft haben werde für die jetzt noch Geschiedenen, eine Kirche, in welcher Freiheit mit Ordnung, Zucht und Sittlichkeit und Glaubenseinheit mit Wissenschaft und ungehemmter Forschung sich vertragen werden‘ (88 f.). ‚In diesem Ringen nach dem religiösen Frieden winkt dem deutschen Volke noch eine schönere Krone, ein unblutiger Sieg — schwerer freilich zu erringen als jener über Frankreich, denn er müsste vor allem über uns selbst, unsere Trägheit, unseren Hochmuth und Eigennutz und unsere bequemen und schmeichelnden Vorurtheile erfochten werden. Wenn wir aber in diesen Streit ziehen wollen, dann thun wir es unter der Führung eines Feldherrn, dessen Namen auch dem Zaghaftesten Muth einzuflößen vermag. Es ist der, von welchem alle gute Gabe kommt, der, dessen Wort noch nicht erfüllt ist und doch noch erfüllt werden muss, — das Wort: ‚es wird ein Hirte und eine Herde werden‘ (140). Mit diesem Schrifttext schloss Döllinger seine sieben Vorträge. Nach dem Urtheil der Allgemeinen Zeitung[1]) wäre ihre Beanstandung ein ‚Streit wider erwiesene Wahrheiten‘, Döllinger ist ihr ‚eine auf dem eigenen Schwerpunkte sicher ruhende Größe‘.

Die geplante Religionsmengerei sollte ein Schachzug gegen die katholische Kirche sein. Es fanden sich auch andere Anlässe zur Befehdung des verhassten Rom. Die Festrede[2]), welche Döllinger als Rector magnificus zur vierhundertjährigen Stiftungsfeier der Münchener Hochschule am 1. August 1872 hielt, berührte sich vielfach mit den Gedanken der Rectoratsrede des Jahres 1866: ‚Die

[1]) 1872 Juli 23 S. 3146. [2]) In Akademische Vorträge 2 56 ff. Danach die Citate im Text.

Universitäten sonst und jetzt'. Es galt ,einige Züge hervorzuheben, die uns das Wesen der Universitäten überhaupt, die Ursachen ihrer Blüthe und ihres Verfalles zeigen und den Einfluſs bemerklich machen sollen, welche diese Institute, theils als Corporationen, theils durch die von ihnen ausgegangenen Geistesströmungen, geübt haben' (57). Von der Wissenschaft des christlichen Mittelalters ließ sich nichts rühmliches sagen; denn das ,große Hindernis, welches der wissenschaftlichen Blüthe und Entwicklung auf allen Hochschulen des Mittelalters entgegenstand, war der Mangel jener Wissensgebiete, welche in der Geisteswelt das unentbehrliche, die übrigen Disciplinen vor Fäulnis bewahrende Salz sind — ich meine die Geschichte und die beobachtende und versuchende Naturforschung. Jener ganzen Zeit fehlte der historische Sinn, die Fähigkeit für kritische Geschichtschreibung[1]), für Unterscheidung von Sage und Geschichte. Das ganze Zeitalter stand nicht nur unter dem Einfluſs des unabsichtlichen Mythus, sondern geradezu unter der Herrschaft der absichtlichen Fictionen und Fälschungen' (62 f.). Döllinger hat es oft gesagt, daß die Päpste und ihr System des Betruges daran die Schuld tragen. Von Wissenschaft kann daher nur die Rede sein, wo man sich von dem Joch ,kirchlicher Herrschsucht' befreit hat, also streng genommen einzig in Deutschland und zwar seit dem vorigen Jahrhunderte. An erster Stelle und als den ,berühmtesten' nennt Döllinger unter denen, ,auf deren Geistesarbeiten wir fortbauen, die vordem unsere Meister gewesen', den Pantheisten Schelling: ,Die Aelteren unter uns entsinnen sich noch des hohen Genusses, welchen ihnen Schellings gedankenreiche und in platonischer Formenschönheit majestätisch sich ergießenden Vorträge ehedem gewährten . . Fast in alle Zweige des deutschen Wissensbaumes, in die Poesie wie in die Naturforschung, in die Geschichte wie in die religiöse Anschauung, sind die von ihm ausgegangenen Ideen, wie ein belebender Saft, wie ein Gestalt und Farbe gebender Same, eingedrungen und sicher werden auch unsere Nachkommen noch aus dem Reichthum des in seinen nachgelassenen Schriften verbreiteten

[1]) Was von dem historischen Sinn des Festredners zu halten ist, zeigen dieselben zwei Aufsätze, in denen Ringseis die geschichtliche Untreue der akademischen Rede Döllingers vom 26. Juni 1867 quellenmäßig nachgewiesen hat in Historisch-politische Blätter 69 (1872 I) 801 ff. 889 ff.

Stoffes und den hier niedergelegten tiefsinnigen Gedanken mit vollen Händen schöpfen' (75 f.). Gegen Schluss dieses Capitels, das Ottokar Lorenz ‚germanische Gelehrsamkeitsberäucherung' betiteln würde, ruft Döllinger aus: ‚Und nun, indem ich den Blick zur Gegenwart und zu den Lebenden zurücklenke, erfüllt mich der eine Gedanke, den ich mit dem Worte des Psalmisten andeute: „Die Meßschnur fiel mir in lieblicher Gegend, und das Besitzthum gefällt mir" (Psalm 16, 6). Deutschland und seine Hochschulen! Wir sind endlich einmal mit vollem Rechte, auch nach dem Urtheil der anderen Nationen, stolz auf unser Vaterland, und ich darf wohl sagen: das Vaterland ist auch stolz auf seine Universitäten .. Möge nur der Vorzug uns Deutschen bleiben, daß es auch künftig Männer unter uns gebe, beseelt von jener keuschen, uneigennützigen und aufopfernden Liebe zur Wahrheit, welche nie ermüdet, so lange noch eine Ungewissheit zu überwinden, ein Dunkles zu erforschen bleibt, welche beharrlich tiefer und tiefer gräbt, bis ihre volle oder doch die hienieden erreichbare Klarheit entgegenstrahlt .. Bleiben wir aber auch eingedenk unseres Berufes, der straffen Centralisation zu wehren, welche alles Blut zum Herzen führt und die Glieder kalt werden lässt. Schon durch ihr Dasein sind die deutschen Hochschulen überall Bollwerke gegen die Tendenz zur Centralisation' (84 ff.). ‚Lasset uns nur in reinem wissenschaftlichen Sinn und treuer Hingebung unermüdet fortbauen an dem einen Tempel, dem Tempel der Wahrheit; es wird zugleich ein unvergängliches, allen Schicksalswechsel überdauerndes Monument der Ehre und Größe Deutschlands sein' (89). So waren das ‚Fest der deutschen Wissenschaft, der Sieg des Geisteslebens und die sittliche Feier der wahren Vaterlandsliebe im Festredner gleichsam verkörpert'.

Döllinger stand bei derartigen Kundgebungen auf einem Boden mit den Altkatholiken; nicht so, wenn diese die praktischen Folgerungen seiner romfeindlichen Reden zogen. Schulte und sein Anhang forderten eine neue Gemeindebildung, Döllinger, gestützt auf Lutz, forderte bloße Opposition gegen die bestehenden kirchlichen Obern. Der Gegensatz dieser Anschauungen ist unleugbar. Man hat gesucht, ihn zu verdecken, man hat behauptet, Döllinger habe sich noch im Jahre 1872 seinen altkatholischen Widersachern gefügt, aber sich selbst widersprochen, als es sich um die That handelte. Nach der ‚Neuen Freien Presse' schrieb Huber an öster-

reichische Freunde: ‚Dr. Döllinger hat um der Einheit willen seiner anfänglichen Opposition gegen die Bildung von besonderen Gemeinden entsagt; er hat das Münchener Programm, in welches die Resolution von der Gemeindebildung aufgenommen worden war, mit unterzeichnet‘. Ja er steht‘, heißt es in der Allgemeinen Zeitung[1]) ‚mit einzelnen Führern der österreichischen Altkatholiken, wie zum Beispiel gerade mit demjenigen, welcher den Antrag auf Bildung von Gemeinden beim Münchener Congress formuliert und mit Glück vertheidigt hat, mit Professor Schulte in Prag, in fortdauerndem freundschaftlichen Verkehr‘.

Man frägt: Was folgt aus diesem freundschaftlichen Verkehr mit Schulte? Schulte selbst allerdings zieht den nämlichen Fehlschluss wie die Allgemeine Zeitung. ‚Wie sehr allen‘, schreibt er, ‚insbesondere Döllinger die Gemeindebildung nunmehr das richtige erschien, zeigt, daß am 7. Juli 1872 in München bei dem Mahle, woran der Erzbischof [Loos von Utrecht] und das ganze Centralcomité theilnahm, auch Döllinger sich einfand: Döllinger hatte auch am 10. Juli auf der Rückreise des Erzbischofs von Kiefersfelden nach Mehring durch München mit demselben eine Zusammenkunft‘[2]). Das eben ist es, was Schulte seinem Münchener Freunde nicht verzeihen konnte, daß er sich zur Gemeindebildung zu bekennen schien und doch von der Durchführung geeigneter Maßregeln lange nichts wissen wollte, sondern die größten Schwierigkeiten machte.

So auch auf dem zweiten Altkatholikencongress, welcher 1872 vom 20. bis 22. September in Köln abgehalten wurde. Unter dem Vorsitz Schultes wurden im Anschluss an die Erklärung der Münchener Pfingstversammlung und an die Resolution des Münchener Congresses fünfzehn Anträge gestellt, welche die Organisation der Seelsorge betrafen. Der zwölfte Antrag lautete: ‚Bezüglich der kirchlichen Giltigkeit der Eheabschließung . . ist folgendes zu bemerken:

a. Nach dem geltenden kirchlichen Rechte hat die Consens-Erklärung der katholischen Brautleute regelmäßig vor dem zuständigen Pfarrer und zwei Zeugen zu geschehen, also dort, wo eine altkatholische Gemeinde organisiert ist, vor dem

[1]) 1872 April 10 S. 1512. [2]) Rheinischer Merkur 1872, 270 277 ff. Schulte, Der Altkatholicismus 352.

Pfarrer derselben oder einem von ihm bevollmächtigten Priester.

b. Ist der zuständige Pfarrer durch Anerkennung der Vaticanischen Neuerungen vom katholischen Glauben abgefallen, so genügt die Erklärung des Consenses vor zwei Zeugen, also auch die sogenannte Civilehe, zur Giltigkeit der Ehe. Die katholischen Brautleute werden aber in diesem Falle, um die herkömmliche Einsegnung der Ehe nicht zu entbehren, sich von dem Pfarrer der in der Nähe bestehenden altkatholischen Gemeinde oder von einem anderen Priester trauen lassen'[1]).

Die Punkte a und b wurden vom Congreß angenommen. Es folgte ein dritter:

c. 'Für diejenigen Katholiken, welche Bedenken tragen sollten, nach den unter a und b ausgesprochenen Grundsätzen zu handeln, wird bemerkt, daß auch nach der — lediglich zur Verhütung der sogenannten clandestinen Ehen getroffenen — Tridentinischen Verordnung zur kirchlichen Giltigkeit der Ehe nur die Erklärung des Consenses in Gegenwart des Pfarrers und zweier Zeugen erforderlich ist und die Einsegnung der so abgeschlossenen Ehe von jedem Priester vorgenommen werden kann, sowie daß ganz unzweifelhaft die Assistenz des Pfarrers zur kirchlichen Giltigkeit der Ehe nicht erforderlich ist, wo sie rechtswidrig verweigert wird'[2]).

Gegen diese Litera c erhob sich einer der Anwesenden und beantragte deren Streichung. Zur Erläuterung seines Amendements stellte er zunächst den Fragepunkt klar mit den Worten: 'In Litera c wird für diejenigen Katholiken eine Instruction gegeben, die in ihrem Gewissen sich gedrungen fühlen, vor dem zuständigen Vaticanisch gesinnten Pfarrer ihren Consens zu erklären. Das setzt voraus, daß wir es durchaus billigen, auch vom kirchlichen Standpunkt aus, wenn vor dem Vaticanischen Pfarrer die Erklärung abgegeben wird. Ich glaube, das dürfen wir nicht aussprechen . . Die Weglassung der Litera c scheint mir geboten, weil ich der Ansicht bin, daß wir nicht ausdrücklich anerkennen dürfen ein Princip,

---

[1]) Verhandlungen des zweiten Altkatholikencongresses zu Köln. Officielle Ausgabe. Köln und Leipzig 1872. S. IX f. [2]) AaO. X Anm. und Erste Abtheilung 44 f.

welches mit unserem ganzen System unverträglich ist, welches mit dem, wovon wir ausgehen, sich nie vereinigen läßt. Wir gehen nämlich davon aus, daß die Vaticanischen Bischöfe und Pfarrer eben dadurch, daß sie sich einem falschen Dogma angeschlossen haben, nicht mehr Bischöfe und Pfarrer der katholischen Kirche sind. Wenn wir nun hier zugeben, daß vor einem Vaticanischen Pfarrer, lediglich um die kirchliche Giltigkeit der Ehe zu sichern, der Consens erklärt werden könne, so geben wir dieses Princip auf'[1]).

Das ist der Standpunkt Schultes auf dem Münchener Congress; er war namentlich von Florencourt energisch und consequent betont worden. In München hatten nur Theodor Stumpf und Döllinger dagegen gesprochen und erklärt, daß der rechtmäßige Klerus lediglich in der großen katholischen Kirche zu suchen sei, daß Trennung von diesen rechtmäßigen geistlichen Gewalten soviel bedeute als Schisma und Sectenstiftung. Döllinger war in München erlegen trotz feierlichster Berufung auf sein historisches Wissen. Er musste es geschehen lassen, daß man ‚Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar' stellte. Jetzt handelte es sich um den letzten Rettungsanker. Könnten nicht die ‚Vaticanischen Pfarrer und Bischöfe' wenigstens als gleichberechtigt gelten mit den neuen ‚altkatholischen'? Könnten nicht die Vaticanischen Pfarrer wenigstens auch als rechtmäßige Seelsorger gelten? Durch Litera c schien dies gewährleistet. Es war ein Faden, nach dem Döllinger griff; aber er fand es dringend geboten, noch einen äußersten Versuch zu wagen, um den offenkundigen Bruch seiner eigenen Schöpfung mit der alten Kirche und deren Vergangenheit einigermaßen zu verhüllen. Man sieht, Döllinger hielt an den Ideen fest, welche er dem Münchener Congress vorgelegt hatte. Es ist ein nichtiges Unterfangen, eine Verletzung der historischen Wahrheit, den principiellen Gegensatz zwischen ihm und den seit Herbst 1871 maßgebenden Führern der Bewegung leugnen zu wollen.

Gegen den Antrag auf Tilgung der Litera c trat ein Famulus Döllingers auf, Theodor Stumpf. ‚Ich halte es keineswegs für ausgemacht', sagte er, ‚daß wir alle auf dem Standpunkt stehen, daß wir diejenigen Bischöfe und Priester, welche bis jetzt dem Vaticanischen Decrete noch nicht widersprochen haben,

[1]) AaO. 45 f.

nicht mehr als legitimierte Vertreter des Episkopats und des Priesterthums anerkennen. Wenn ich mir die ganze Entwickelung unserer Bewegung von Anfang an vergegenwärtige, so finde ich, daß unsere ganze Opposition sich darauf gestützt hat, daß wir uns in einem Nothstande befinden, daß wir uns aber nicht hingestellt haben als eine Gemeinschaft, welche ein definitives Urtheil über die nicht mit uns übereinstimmenden Katholiken zu fällen hätte. Wenn wir aber auf Grund der vorgetragenen Motivierung beschließen, eine durch Consens-Erklärung vor dem vaticanisch-gesinnten Pfarrer geschlossene Ehe sei kirchlich ungiltig, oder wenn wir uns weigern, eine solche Consens-Erklärung als zulässig zu erachten, so scheint es mir, als fällten wir damit ein Urtheil, die ganze übrige katholische Gemeinschaft sei definitiv von uns im Glauben getrennt, und dann gehen wir nicht mehr defensiv, sondern aggressiv vor. Ich bin der Meinung, daß wir uns wohl zu hüten haben, auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Bewegung juristisch scharf zu trennen und schon definitive Urtheile über Giltigkeit kirchlicher Acte derjenigen, die nicht unsere Ueberzeugung theilen, zu fällen. Wir würden damit eine große Anzahl von Personen zurückstoßen, die sonst zu uns herüberkommen würden .. Ich glaube, wenn Jemand kein Hehl daraus macht, daß er die vaticanischen Dogmen verwirft, und doch sich bemüht um die passive Assistenz seines Pfarrers, so haben wir kein Recht, über ihn den Stab zu brechen. Es widerspricht das dem ganzen Standpunkt, auf den wir uns gestellt haben; und ich sehe nicht ein, weshalb wir uns dazu für competent halten sollen. Wenn wir nämlich hiezu competent sind, so steht uns auch die Competenz zu, Reformen auf dem Gebiete des Cultus usw. zu beschließen, wozu wir uns für nicht berechtigt erklärt haben. Ich möchte Sie bitten, doch möglichst vorsichtig aufzutreten und sich vor streng juristischen Formulierungen in religiösen Dingen in Acht zu nehmen. Ich meine, dies wäre wirklich ein dubium, in welchem die Freiheit aufrecht zu erhalten wäre. Und wenn wir sie nicht aufrecht erhalten, so möchte ich fast fürchten, daß Mancher glauben möchte, wir hätten das in omnibus caritas nicht erfüllt'[1]).

Die Antwort auf diesen behutsamen Ausfall gegen den Juristen Schulte und gegen die Heißsporne des Congresses ließ nicht

---

[1]) Verhandlungen 46 f.

auf sich warten; sie lag nur allzunahe. ‚Meine Herren!‘, sagte Pfarrer Dr. Tangermann, ‚ich möchte Sie im Gegensatz zu meinem geehrten Herrn Vorredner vor Halbheiten warnen. Wir müssen in unseren Principien durchaus fest und entschieden sein, und wenn wir die Ueberzeugung haben, daß die Vaticanische Kirche für uns keine Giltigkeit mehr besitzt, dann haben wir die Pflicht, von der Autorität derselben Abstand zu nehmen, die nicht mehr vorhanden ist. (Bravo!) .. Wir müssen mit aller Entschiedenheit für die Principien eintreten, die wir für die allein berechtigten halten. (Lebhafter Beifall.)‘

Döllinger hatte allen Grund, ein ähnliches Schicksal zu fürchten, wie es ihm auf dem Münchener Congress beschert war. Das hohe Interesse der Versammlung für ‚principielle Entschiedenheit‘ brachte den Agitator, welcher stets dem System der Klugheit und Vorsicht gehuldigt, in die peinlichste Lage. Dennoch glaubte er noch einmal seine Autorität aufs Spiel setzen zu dürfen. Tangermann hatte mit unverkennbarer Siegesgewissheit gesprochen; dem Reichsrath v. Döllinger blieb nur der Ton des Flehenden: ‚Ich bitte und beschwöre Sie, in einer so hochwichtigen Frage nicht entscheiden zu wollen, bevor Sie die ganze Tragweite eines Princips, welches hier in Frage steht, zu überschauen imstande sind. Ich erkläre Ihnen hiermit, daß ich mit allem, was Herr Professor Stumpf soeben gesagt hat, einverstanden und dabei durchdrungen bin von der großen Gefahr, von der unsere Sache, die wir doch nicht leichtsinnig gefährden wollen, bedroht ist, wenn wir so leichthin — denn hier würde erst eine sehr eingehende Discussion erforderlich sein, um der verehrten Versammlung klar zu machen, was alles auf dem Spiele steht, — wenn wir so leichthin entscheiden wollten. Wenn Sie mit den Gründen, die Herr Stumpf vorgebracht hat, nicht einverstanden sein sollten, so bitte ich wenigstens zu bedenken, daß da noch andere Gründe vorliegen, daß es sich dabei noch um ganz andere Dinge handelt, wenn Sie hier eine Entscheidung treffen wollten, von der ich fest überzeugt bin, daß sie, wenn sie so, wie hier empfohlen ist, gefasst werden sollte, späterhin von Vielen, von Ihnen Allen bereut werden würde. Mein Vorschlag und meine Bitte geht also dahin, den § 12 Litera c so zu lassen, wie er uns im gedruckten Entwurfe vorliegt (Bravo!)‘.

Nun folgte eine merkwürdige Scene. Als Döllinger auf dem Münchener Congress das erstemal und zwar mit allgemeiner Zustimmung gesprochen hatte, da war der Vorsitzende Schulte nicht zufrieden, ihm für seine Rede über die Utrechter Kirche zu danken; auf Schultes Anregung 'erhob sich die Versammlung und brach in ein lebhaftes dreimaliges Hoch aus'. Ganz verschieden lagen die Dinge jetzt. Von einem Dank Schultes für Döllingers Widerspruch konnte keine Rede sein, aber die Genugthuung des Vivat sollte dem zu nochmaliger Niederlage verurtheilten Stiftspropst nicht fehlen. Nach dem vermuthlich ziemlich matten 'Bravo!', welches den Schluss der Rede Döllingers begleitete, erklärte Präsident Professor v. Schulte: 'Ich glaube, in dem rauschenden Beifall, mit welchem unser Nestor empfangen und begrüßt worden ist, das Zeichen und den Hinweis zu sehen, daß die Versammlung von tiefer Freude erfüllt ist, ihn hier zu sehen. Ich erlaube mir daher, aus voller Brust ihm ein donnerndes Hoch auszubringen. Herr Reichsrath v. Döllinger lebe hoch, hoch, hoch!' Bald danach wurde Döllinger mit mehrfacher Majorität überstimmt; § 12 Litera c ward verworfen.

Es wäre umsonst gewesen, hätte Döllinger sich noch weiter um Dinge bemüht, bei deren Beurtheilung er sich in grundsätzlichem Widerspruch mit dem Congress wusste. Auch der fünfzehnte von Schulte formulierte Antrag hinsichtlich der Bischofswahl gieng durch.

Trotz Döllingers kam das Schisma mehr und mehr zur Reife. Vor zehn Jahren hat er dieses Schisma gezeichnet. In dem zweiten Odeonsvortrag am 9. April 1861 stehen die Sätze: 'Spaltung und Katholizität sind so ganz entgegengesetzte Dinge, daß nur eine ganz außerordentliche Verwicklung und ein Streit um Principien, um Ideen, wieder einmal eine solche herbeiführen könnte. Ich bin überzeugt, daß kein Stoff, keine Disposition zu einer solchen Krankheit gegenwärtig im ganzen Umfange der katholischen Kirche vorhanden ist. Die allgemeine Gesinnung aller Religiösen in allen katholischen Nationen würde jeden derartigen Versuch mit Abscheu von sich weisen, und die Irreligiösen würden es höchstens zu einer zweiten Auflage der Rongeschen Walpurgisnacht von 1846 bringen'[1]).

---

[1]) Kirche und Kirchen 676. Ein abfälliges anglicanisches Urtheil über den Kölner Congress s. in *The Literary Churchman* 1887, 172.

Es galt ‚den in München zum Siege gekommenen Gedanken' Schultes zur That werden zu lassen. Schulte selbst setzte sich am 8. Februar 1873 ‚in Verbindung mit dem Erzbischof Loos in Utrecht, um, was vor der Wahl offenbar feststehen musste, Sicherheit darüber zu erhalten, daß die Consecration von ihm werde vorgenommen werden'[1]). Inzwischen wurde die Bischofswahl vorbereitet. Das ‚Verzeichnis der wählbaren Priester' wies dreißig Namen auf; darunter befand sich auch Döllinger. Schulte ließ den greisen Gelehrten durch Friedrich fragen, ob er die Wahl annehmen werde. Friedrich schrieb, daß er die Anfrage sehr gut aufgenommen, aber keine bestimmte Antwort ertheilt habe. Auf ein direct an den Stiftspropst gerichtetes Schreiben erhielt Schulte von diesem am 12. März 1873 folgende Erklärung: ‚Auf Ihre Anfrage bezüglich einer demnächst vorzunehmenden Wahl kann ich, was meine Person betrifft, nur mit dem entschiedensten Nein antworten. Ich glaube, die Gründe für Ablehnung sind in meiner Lage so evident, daß Sie selber sie sich schon vergegenwärtigt haben werden. Eine so schwierige, mühsame, stets Herumreisen erfordernde Stellung für einen 74jährigen an die Ruhe des Studierzimmers gewöhnten Mann! Ich würde mich höchst unglücklich fühlen und dazu noch in unabsehbare Conflicte gerathen, — ich sollte mich an Beschlüsse gebunden erachten und sie ausführen, die wider meine Ueberzeugung und Stimme gefaßt worden sind. Denken Sie zB. nur an den in Köln gefassten Beschluss, gegen den ich warnte und der mir noch heute als verkehrt und schädlich erscheint[2]). — Ich glaube wirklich, daß ich in so peinlicher und allen meinen Antecedentien und Neigungen widerstrebender Lage mich bald aufreiben würde. Sufficit.

‚Mir will auch scheinen, als ob, wenn doch zur Aufstellung eines Bischofs geschritten werden soll, für jetzt noch ein einziger genügen könnte, besonders in Anbetracht der noch so gar geringen Zahl von Priestern. Offiziere ohne Truppen nehmen sich nie gut aus.

---

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 374. [2]) Unbegreiflich ist die Note, welche Schulte aaO. 382 diesen Worten Döllingers beifügt. Friedrich beliebte in seinem Nekrolog auf Döllinger die Wendung: ‚Nur für einen Augenblick trat Döllinger der förmlichen Bildung von Nothgemeinden auf dem Münchener Altkatholiken-Congress entgegen'. Beilage zur Allg. Ztg 1890 April 9 S. 3.

„Ihre neue Stellung in Bonn betrachte ich als ein besonderes glückliches Ereignis, wiewohl natürlich alles aufgeboten werden wird, die Studierenden vom Besuche Ihrer Vorlesungen abzuhalten. Bei Ihrer ganz außerordentlichen Redebegabung werden Sie dennoch durchdringen und einen mächtigen Einfluſs zunächst auf die nachwachsende Generation üben. Es scheint mir doch überhaupt undenkbar, daß in Deutschland ein neues Geschlecht (in den höheren Ständen) zum wirklichen Glauben an die aperta pernicies der jüngsten Papstdogmen heranwachse.

‚Wie gerne möchte ich mich jetzt mit Ihnen unterhalten können, um von Ihnen Ihre Ansicht zu erfahren über den weiteren Verlauf des großen Kampfes mit der Hierarchie, in den die Preuß. Regierung eingetreten ist. Hat man sich die Tragweite der Kampfmittel, die nachhaltige Kraft des zu erwartenden Widerstandes an maßgebender Stelle klar gemacht? Und ist es wahr, daß Herr Achenbach im Comité zu Berlin gesagt hat: Man wollte nur die anti-vaticanischen Professoren absterben lassen?'

Der Brief ist ein Beweis für den ‚freundschaftlichen Verkehr' Döllingers mit Schulte, aber auch ein Beweis für den principiellen Widerspruch gegen ihn. Dem Stiftspropst waren im Herbste 1871 Schulte, Friedrich und Genossen mit ihrer Gemeindeordnung Schismatiker und Sectierer; ihm galt die große katholische Kirche noch als die rechtmäßige, in der man bleiben müsse unter fortgesetzter Opposition gegen die ‚aperta pernicies der jüngsten Papstdogmen'. Döllinger hatte eben noch von Beschlüssen geredet, die man ‚wider seine Ueberzeugung und Stimme' gefaſst, hatte beispielsweise die grundsätzliche Ausschließung der ‚vaticanischen Pfarrer' als unrechtmäßiger Mitglieder des geistlichen Standes ‚verkehrt und schädlich' genannt, eine Censur, welche nach dem Zusammenhang jenes Briefes in mindestens gleicher Schärfe den Beschluſs der Bischofswahl trifft; Döllinger hatte hinzugefügt, es wolle ihm scheinen, als ob, wenn doch zur Aufstellung eines Bischofs geschritten werden solle, für jetzt noch ein einziger genügen könnte. Die Sprache ist klar: soviel Mitte März 1873 von dem Stiftspropst abhing, muſste die Bischofswahl unterbleiben.

Anders am 5. Mai. Unter diesem Datum theilte der ‚sich ewig treubleibende'[1]) Döllinger einer Dame seinen Gesinnungs-

[1]) Aus einem Briefe dat. 1870 November 10, in Deutscher Merkur 1875, 52.

wechsel mit: ,Was zunächst die Bischofsfrage angeht, so habe ich mich lange mit ernsten Bedenken getragen, ob es recht und gut sei, so weit zu gehen; zuletzt hat aber doch die Ueberzeugung bei mir die Oberhand gewonnen, daß ohne einen Bischof die Genossenschaft, welche von der Lüge und falschen Lehre sich frei halten will, auf die Dauer sich nicht werde halten können, nicht nur weil es doch einen nachtheiligen Eindruck machen würde, wenn fort und fort alles, wozu ein Bischof nöthig ist, von Utrecht her empfangen und erbeten werden müsste, sondern auch, weil bald allzuviel Willkür und Zerfahrenheit ohne einen solchen lebendigen Mittelpunkt einreißen würde'[1]).

Am 4. Juni 1873 wurde Reinkens zum Bischof gewählt. Derselbe 4. Juni ist auch der Todestag des als Consecrator in Aussicht genommenen Erzbischofs Loos von Utrecht geworden. Nicht ohne Schwierigkeiten ließ sich endlich Bischof Heykamp von Deventer herbei, die Weihe vorzunehmen; sie erfolgte am 11. August.

Der Deutsche Merkur[2]) zog aus Döllingers Erklärung, daß ein Bischof der Genossenschaft nöthig sei, welche sich von der Lüge und falschen Lehre frei halten wolle, den Schluss, die Entzweiung des Stiftspropstes mit den Altkatholiken sei ein gänzlich nichtiges Gerücht. Aus Döllingers Worten folgen indes ganz andere Schlüsse. Es folgt, daß Döllinger sich im Herbst 1873 nicht nur zu der von ihm ehedem so stark bekämpften neuen Gemeindeordnung bekannte, zum Princip ,Altar gegen Altar', zur Nothwendigkeit eines Bischofs, von dem er ein paar Monate früher nichts wissen wollte, sondern es folgt auch, daß er selber bereits der ,aperta pernicies der jüngsten Papstdogmen' verfallen war. Der

[1]) Deutscher Merkur 1890, 121; vgl. 1873, 342 und Schulte, Der Altkatholicismus 375 377. Die Dame, welcher Döllinger obigen Aufschluss gab, hatte sich auch über das Auftreten des Pater Hyacinth in Genf missliebig geäußert. Im Anschluss daran heißt es in jenem Schreiben Döllingers vom 5. Mai: ,Der von Ihnen erwähnte Uebelstand, daß Hyacinthe Loyson zu den Altkatholiken sich zählen darf, zeigt eben, daß wir zu sehr noch einer Stadt gleichen, die weder Mauern noch Thore hat und in die daher alle, auch Vagabunden usw. sich eindrängen können. Dagegen wird freilich kaum ein wirksames Mittel gefunden werden können, da doch auch so manches wegen künftiger Reformen für jetzt noch offen und unbestimmt gelassen werden muss. Die Bewegung ist nothwendig als eine im Werden begriffene Gestaltung in gar mancher Beziehung formlos'. [2]) 1873, 342.

große Münchener Gelehrte hatte mit der ganzen Leidenschaft seiner sarkastischen Beredtsamkeit das unfehlbare Lehramt des rechtmäßigen Papstes dem Spott und Hohn der Kirchenfeinde und literarischen Freibeuter anheim gegeben, hatte die Unfehlbarkeit selbst der ökumenischen Concilien — der Vereinigung sämmtlicher Bischöfe des katholischen Erdkreises mit dem Papst an der Spitze — geleugnet, hatte die Kirche, d. h. die öffentliche Meinung zur höchsten Richterin in Glaubenssachen erklärt. Das aber ist jetzt nicht mehr wahr. Jetzt genügt ein einziger von Rom losgetrennter Bischof, um die Genossenschaft ‚von der Lüge und falschen Lehre frei zu halten'. Der Spruch Döllingers ist das kläglichste Zerrbild des Dogmas vom 18. Juli 1870. Döllinger verwirft den ‚Vicegott im Vatican' und hat das Palladium gegen Lüge und falsche Lehre, seinen Unfehlbaren, in einem excommunicierten Priester gefunden.

‚Was mich betrifft', schrieb Döllinger am 18. October 1874 an den Pfarrer Widmann zu Todtnau, ‚so rechne ich mich aus Ueberzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft, ich glaube, daß sie eine höhere ihr gegebene Sendung zu erfüllen hat, und zwar eine dreifache:

a) Zeugnis zu geben für die altkirchliche Wahrheit und gegen die neuen Irrlehren von der päpstlichen Universalmacht und Unfehlbarkeit; insbesondere aber auch als redender und permanenter Protest dazustehen gegen die heillose, von diesem Papst erst aufgebrachte Willkür in Verfertigung neuer Glaubensartikel.

b) Ein zweiter Beruf der altkatholischen Gemeinschaft ist es in meinen Augen, allmählich und in successivem Fortschritt eine von Irrwahn und Superstition gereinigte, der alten, noch unzertrennten mehr conforme Kirche darzustellen.

c) Damit hängt zusammen ihr dritter Beruf, nämlich als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen großen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen zu dienen'[1]).

---

[1]) Briefe und Erklärungen 104 f. Allg. Ztg. 1875 Juli 15 S. 3075. Am Schluss des Briefes schreibt Döllinger: ‚Auf Ihre dritte Frage, was ich Ihnen zu thun rathe, antworte ich: Folgen Sie Ihrer Ueberzeugung und lassen Sie sich nicht durch die Vorwände der zu bewahrenden Einheit und des unbedingten Gehorsams bethören, womit jeder Irrwahn und jede noch so arge Verunstaltung der Religion beschönigt wird. Was wir in diesem elenden Zustande thun können und thun sollen,

Am 17. März 1875 meldete der Allgemeinen Zeitung eine Privatdepesche aus München: ‚Das Gerücht, als habe Döllinger sich von den Altkatholiken losgesagt, ist dem Vernehmen nach vollständig erfunden'[1]).

Daß Gerüchte von der Rückkehr Döllingers sich verbreiteten, war bei seinen mehrfachen Zerwürfnissen mit den Altkatholiken und bei seiner schwankenden Haltung sehr begreiflich. Aber man bedachte nicht, daß der noch nicht zum wahren Katholiken wird, welcher nicht mit Leib und Seele Altkatholik ist. Die öfter wiederkehrenden Nachrichten von einer Aussöhnung mit der Kirche waren dem Stiftspropst unerträglich. ‚Mein angeblicher Uebertritt zur vaticanischen Kirche ist eine Lüge, zu der ich keine Veranlassung gab', meldete er auf eine telegraphische Anfrage nach Wien[2]), und wohl noch an demselben Tage: ‚Ich habe mich nie den vaticanischen Decreten unterworfen, nie darin geschwankt und werde sie nie anerkennen'[3]). Kurz danach, am 20. März 1875 brachte der Deutsche Merkur in Fettdruck folgende Erklärung: ‚Alljährlich zweimal, zu Georgi und Michaelis, bringen ultramontane Zeitungen die Nachricht, daß Herr Stiftspropst von Döllinger von unserer Sache sich abgewandt und den vaticanischen Decreten unterworfen habe. Der Herr Stiftspropst ermächtigt uns, für diesmal und zugleich im voraus schon für den nächsten Michaelistermin zu erklären, daß die Nachricht von seiner Umkehr und Unterwerfung völlig aus der Luft gegriffen ist'. ‚Es ist nun schon das vierzehntemal', schrieb Döllinger selbst am 23. Juni 1878 an einen Altkatholiken in Dortmund, ‚daß ultramontane Blätter meine Unterwerfung ankündigen und es wird noch öfter geschehen. Ich werde mein Alter nicht mit einer Lüge vor Gott und den Menschen entehren; dessen können Sie sicher sein'[4]).

Mit Rücksicht auf diese Kundgebungen scheint es eine ausmachte Sache, daß die Altkatholiken den Stiftspropst mit Grund

---

ist: Zeugnis abzulegen vor Gott und der Welt, der von uns erkannten Wahrheit die ihr gebürende Ehre zu geben. Der allgemeine Indifferentismus, die blos auf die eigene Bequemlichkeit bedachte, stumpfsinnige Haltung des Klerus hat dieses Unheil des Vaticanum über uns gebracht. Je größer die Zahl der Bekennenden und von der falschen Lehre und Obedienz sich Lossagenden wird, desto höher steigt die Hoffnung einer Genesung'.

[1]) Allg. Ztg 1875 März 18 S. 1177. [2]) AaO. [3]) AaO. S. 1189. [4]) Briefe und Erklärungen 108.

den ihrigen nennen. Es frägt sich, ob Döllinger sich treu geblieben ist. ‚Ich rechne mich aus Ueberzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft‘, sagte er um die Mitte der siebziger Jahre, — also zu jener Gemeinschaft, die er seiner Zeit als schismatische Bildung gezeichnet hatte[1]). Das Bewußtsein des Schisma ist bei Döllinger

[1]) Im Jahre 1881 begnügte sich Döllinger damit, einer protestantischen Dame, welche römisch-katholisch werden wollte, den Gedanken nahe zu legen, ‚sich im Glauben, Sehnsucht und Wollen der altkatholischen Gemeinschaft anzuschließen — so sind Sie jetzt schon ein Mitglied derselben‘. Der gute Rath beweist zunächst nur, daß die metaphysische Herzensgemeinschaft mit den Altkatholiken dem Stiftspropst immer noch erträglicher schien, als das offene Bekenntnis des römisch-katholischen Glaubens. Der Brief, welchem jene Worte entnommen sind, wurde vom ‚Bayerischen Vaterland‘ veröffentlicht, ‚seines hochinteressanten Inhalts willen‘ vom Deutschen Merkur 1886, 413 wiedergegeben und mag auch hier eine Stelle finden. ‚Mein hochgeehrtes Fräulein! Ich müßte Ihren Seelenzustand und Ihre religiösen Ansichten und Bedürfnisse besser kennen, als Ihr Brief es mir möglich macht, um Ihnen, so wie es die Wichtigkeit der Sache erfordert, rathen und antworten zu können. Sie fragen mich, ob ich Ihren Uebertritt zur römischen Kirche für eine Sünde halte. — Antwort: Nein, wenn Sie wirklich das alles fest glauben und für göttlich geoffenbarte Wahrheit halten, was diese Kirche Ihnen zu glauben auferlegt. Antwort: Ja, es wäre Sünde und eine recht schwere Sünde, wenn Sie diesen festen Glauben nicht haben. Bedenken Sie wohl, daß Sie, wenn Sie in die römische Gemeinschaft eintreten, ein feierliches Glaubensbekenntnis ablegen und beschwören müssen, das unter anderem folgende Artikel enthält: 1. die Universalherrschaft der Päpste über alle Christen, 2. ihre Unfehlbarkeit, 3. die ewige Verdammnis aller Ungetauften und unter den Getauften aller, die mit Wissen außer der Gemeinschaft des Papstes stehen. Dazu dann noch die Lehre vom Fegfeuer, von der Kraft der päpstlichen Ablässe, die Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien. Sind Sie sicher, daß, wenn Sie diese Geistesunterwerfung vollziehen, keine Reue später Sie heimsuchen, keine Gewissensvorwürfe Sie beängstigen werden? Sie müßten dann jedenfalls Ihr neues Testament (in dem Sie doch wohl bisher gelesen haben) von da an sorgfältig verschlossen halten; denn daß man zugleich ein Bibel lesender Christ sein und die erwähnten kanonischen Glaubensartikel annehmen könne, halte ich nicht für möglich. Dem Gottesdienst einer römischen Gemeinde können Sie beiwohnen und Ihr Gebet mit dem der anderen vereinen, ohne überzutreten. Die Sacramente freilich können Sie nicht empfangen — aber daß es bei äußeren Hindernissen eine Communion der Sehnsucht, des Begehrens gibt, welche vor Gott so viel gilt als der thatsächliche Empfang, das lehren alle Kirchen [vgl. die Worte Friedrichs ob. S. 24]. Wenn Sie sich im Glauben, Sehnsucht und Wollen der altkatholischen Gemeinschaft anschließen, so sind Sie jetzt schon ein Mitglied derselben und stehen dadurch zugleich

im Laufe der Jahre von neuem erwacht; der traurige Verlauf der Bewegung, die trüben Erfahrungen, welche der alte Mann machen muſste, mögen dazu beigetragen haben. ‚Ich will nicht ein Mitglied einer schismatischen Genossenschaft sein; ich bin isoliert', so heiſst es in einem Briefe an den Nuntius Ruffo Scilla vom 12. October 1887[1]). Diese Worte wären sinnlos, hätte sich Döllinger damals noch ‚aus Ueberzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft gerechnet'. Es waren inzwischen in ihm jene Ideen von der Nothlage aufgelebt, von der Gewissenspflicht der bloſsen Opposition gegen das Vaticanum usf. ‚Ueberzeugt', schrieb Döllinger in demselben Briefe, ‚daſs der gegen mich erlassene Urtheilsspruch ungerecht und rechtlich nichtig ist, sehe ich mich fortwährend als ein Mitglied der groſsen katholischen Kirche an, und die Kirche selbst sagt mir durch den Mund der heiligen Väter, daſs eine solche Excommunication meiner Seele nicht schaden kann'. ‚In solcher Stimmung traf ich ihn an', erzählt Mücke, Licenciat der protestantischen Theologie, der Ende November 1887 mit dem hochbetagten Gelehrten eine Unterredung hatte[2]). ‚Er bezeichnete sich mir ausdrücklich als einen Katholiken im Unterschiede vom Altkatholicismus, zu welchem er sich früher bekannte. Er hatte anfangs die ersten jungen Schritte zu dessen Constituierung geleitet, bis derselbe sich gewissermaſsen von seiner Autorität emancipierte und Reformen

---

auch in Geistesgemeinschaft mit der ältesten aller christlichen Kirchen, der orientalischen nämlich. Bedenken Sie sich zweimal, ehe Sie einen Schritt thun, der — doch ich meine genug gesagt zu haben. Mit den herzlichsten Wünschen ..'

[1]) Briefe und Erklärungen 150. Friedrich erwähnt gegen Ende seines langen Nekrologes auf Döllinger in der Beilage zur Allg. Ztg 1890 April 8 und 9 nur das Wort aus dem Jahre 1874: ‚Ich rechne mich aus Ueberzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft', und sagt unter andern: ‚Döllinger trennte sich denn auch nie von seinen altkatholischen Freunden .. Man kann es darum nur eine unentschuldbare Unwissenheit oder eine noch verwerflichere Berechnung nennen, wenn man immer wieder behauptet, Döllinger sei kein Altkatholik gewesen, oder, er habe von den Altkatholiken sich getrennt' (aaO. April 9 S. 3). Den Protest des Meisters aus dem Jahre 1887: ‚Ich will nicht ein Mitglied einer schismatischen Genossenschaft sein; ich bin isoliert' übergeht Friedrich. [2]) ‚Erinnerungen an Döllinger' in der Berliner Wochenschrift Die Gegenwart 1890 September 27 S. 197.

einschlug, welche er nicht billigte, von welchen er abgemahnt hatte und man doch in der Praxis nothgedrungen nicht abgehen konnte, ohne sich selbst aufzugeben. Seitdem isolierte sich Döllinger von dieser Bewegung, deren Vater er war und äußerte, wie berichtet wird, dem dänischen protestantischen Bischof Martensen gegenüber, daß er nicht wisse, ‚ob die Altkatholiken einen Kern wahrhaft religiösen Lebens in sich trügen'[1]).

Der Stiftspropst hatte also seine Grundsätze aus den Tagen des Münchener Congresses von 1871 wieder gefunden; aber er stand allein. Die katholische Kirche, welcher er anzugehören glaubte, konnte ihn nicht anerkennen; von der neuen Secte, die ihn mit Eifersucht den ihrigen nannte, wollte er nichts wissen. Er war weder Katholik noch Altkatholik[2]).

Wenn Döllinger im Jahre 1873 und während der nächstfolgenden Zeit mehrfache Aeußerungen that, welche die vor kurzem noch so scharf gerügten Maßnahmen der Partei guthießen, so ist zu beachten, daß diese Urtheile des Stiftspropstes in jene Epoche fielen, da der Culturkampf, das consequente Vorgehen und die Rührigkeit der damaligen altkatholischen Häupter die Ausführung des Planes einer deutschen Nationalkirche auf Schultescher Grundlage mehr denn je zu begünstigen schienen. Das Unternehmen hatte Aussicht auf Erfolg, hatte in den betheiligten Kreisen eine Art ‚öffentlicher Meinung' für sich und es ist bekannt, welchen Zauber diese ‚öffentliche Meinung' für Döllinger besaß. Seine Freunde bemühten sich redlich, ihm in den überschwenglichsten Wendungen ihre tief gefühlte Dankbarkeit zu bekunden und durch bestechende Lobeshymnen in gebundener und ungebundener Rede den großen Gelehrten, den sie mit gutem Fug ihren Vater nannten, dauernd an ihr Interesse zu ketten. Das fünfzigjährige Professorenjubiläum am 13. November 1873 und das fünfzigjährige Doctorjubiläum, welches Döllinger im Jahre 1874 feierte, boten dazu eine passende

[1]) Was Friedrich im Deutschen Merkur 1888, 277 dazu sagt, beweist nur, daß ihm dieses Wort Döllingers sehr unbequem ist, nicht aber, daß der Meister es nicht gesprochen habe. [2]) Dieses durch unleugbare und bestimmte Aussprüche Döllingers gestützte Resultat wird auch durch die Ausfälle nicht erschüttert, welche sich der Deutsche Merkur 1891 S. 4 f. erlaubt hat.



Gelegenheit. Am 14. Mai 1874 besang Professor Huber bei Gelegenheit eines Festessens den Jubilar in folgenden Strophen[1]):

'Dich, der geschmückt mit eines Gottes Namen,
Lichtbringer — Döllinger[2]) mit gutem Grund,
Weil ausgestreut Du auch des Lichtes Samen:
Dich Streiter Gottes feiert nun mein Mund.
In hehrem Dienst der Wissenschaft geschäftig
Die Last der Jahre selber Du besiegst,
Nur Stufen wurden sie, worauf Du kräftig
Zu immer freirer Geisteshöhe stiegst.

Auf Deutschlands Warte standst Du treu als Wächter
Und warntest laut vor tückischer Gefahr,
Und da der Feind kam, als der beste Fechter,
Hast Du geschirmt des Vaterlands Altar.
Wir aber folgen muthig Deinen Bahnen,
Die Wahrheit ist der Schild, der uns bewehrt,
Und ob bedrängt auch flattern unsere Fahnen,
Noch bauen wir auf unser gutes Schwert'.

Wem die Zeitverhältnisse nicht ganz unbekannt sind, in denen diese Zeilen gesprochen wurden, der wird zugeben müssen, daß sich der Verfasser allzu starke dichterische Licenzen auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit erlaubt hat. 'Wir aber folgen muthig Deinen Bahnen' rief Huber in seiner Begeisterung aus; und doch musste er wissen, daß Döllinger der Secte ganz andere Bahnen vorgezeichnet hatte, musste wissen, daß er selbst, Huber, auf dem Münchener Congress nicht ohne große Bitterkeit und Schärfe gegen die Absichten des 'Lichtbringers' aufgetreten war[3]), musste wissen, daß Döllinger, wenn er schließlich nachgab, eben nur der Geschobene war. Lag in diesem Bewusstsein etwas Niederdrückendes, Beschämendes für den Greis, so wurde ihm aller Schmerz versüßt durch die freilich nicht zutreffende, aber schmeichelhafte Behauptung, daß der eigentliche Führer der Bewegung niemand anderer als er sei.

---

[1]) Deutscher Merkur 1874, 166. [2]) 'Dellinger in der deutschen Mythologie der Gott des Morgenroths'. Anmerkung des Deutschen Merkur. [3]) Stenographischer Bericht 120 f.

Huber gedachte bei demselben Festessen auch der Verdienste des Altkatholicismus und Döllingers um die Kunst. Gerade die religiösen Entwickelungen der Neuzeit, so führte der Redner aus, haben Kaulbach zu ,seinen jüngsten Schöpfungen, dem Arbues und Nero, angeregt, und insbesondere verdankt das letzte Werk Kaulbachs, der Sieg des deutschen Michel über die dunklen Mächte, welche sich aus Welschland und Frankreich gegen ihn erhoben, den Anregungen Döllingers, mit dem der große Meister in naher Freundschaft verbunden war, seine Entstehung'.

Die Beziehungen der für die Fortentwicklung der religiösen Neubildung maßgebenden Persönlichkeiten zu dem ersten Urheber der Opposition waren also damals die erfreulichsten. Bei Gelegenheit der ersten altkatholischen Synode in Bonn, der indes Döllinger nicht beiwohnte[1]), ,brachte Prof. Reusch in der geselligen Zusammenkunft der Synodal-Abgeordneten [am Abend des 28. Mai 1874] dem greisen Stiftspropst als dem geistigen Vater der Führer in der Bewegung einen markigen Trinkspruch und betonte darin der perfiden ultramontanen Taktik gegenüber, daß der edle Mann mit Herz und Hand der unsere geblieben ist, wie es seine Briefe aus den jüngsten Tagen bezeugen'[2]). Der beste Kitt war jedenfalls der allen gemeinsame Abscheu gegen Rom. In einem an Michelis gerichteten wertvollen Briefe vom 1. Mai 1874, in welchem Döllinger selbst den Gegensatz seines Einst und Jetzt trefflich geschildert hat, sagt er: ,Ich glaube, daß bei uns Theologen allen, die wir durch die vaticanische Revolution gewaltsam aus unserer Bahn geschleudert wurden, ein innerer kritischer Proceſs eingetreten ist, der natürlich noch in den ersten Entwicklungsstadien sich befindet, ein Proceſs, der doch immer längerer Zeit bedarf. Vexatio dat intellectum [Is. 28, 19], heißt es auch hier. So lange wir unter dem Banne des Autoritätsglaubens standen, das heißt: es für Gewissenspflicht hielten, in keinem Falle und um keinen Preis es auf ein Zerwürfnis mit Bischof und Papst ankommen zu lassen, lieber (im falschen Vertrauen auf Gottes nachhelfende Providenz) der fortschreitenden Corruption der ganzen Kirche ruhig zuzuschauen und die Hände passiv ergeben in den

---

[1]) Auch an dem dritten Altkatholiken-Congreſs zu Constanz im September 1873 hatte Döllinger nicht theilgenommen. [2]) Deutscher Merkur 1874, 192.

Schoß zu legen, so lange waren unsere Augen auch mit einer Binde verhüllt. Wenn wir auch die gröbsten Verunstaltungen des Heiligen zu sehen nicht umhin konnten, die tiefer liegenden Quellen dieser Monstrositäten sahen wir nicht, und in der Kunst des Vertuschens und Beschönigens übten wir uns fleißig, wenn nicht vor der Welt, doch vor unserem eigenen theologisch-kirchlichen Gewissen. Nun laqueus contritus est et nos liberati sumus [Ps. 123, 7], und ich für meinen Theil danke Gott täglich dafür, daß ich jetzt vollkommen wahrhaft sein, der gegenwärtigen Wirklichkeit sowohl als der kirchlichen Vergangenheit unverwandt ins Antlitz schauen und die eine an der andern messen kann. Daher war es mir auch Bedürfnis, seit 1870 mein ganzes kirchengeschichtliches und patristisches Wissen einer großen durchgreifenden Revision zu unterziehen und alle Hauptresultate meiner früheren Studien noch einmal, die Quellen in der Hand, zu prüfen. Hätte ich das nur 20 Jahre früher gethan oder thun können! — Das führt mich auf unser am Anfang aufgestelltes Kriterium, das Tridentinum. Wenn wir nicht allen unseren henotischen Hoffnungen entsagen und uns nicht in schweren Conflict mit der alten (vormittelalterigen) Kirche bringen wollen, werden wir doch auch da das Correctiv des Vincentianischen Princips (semper, ubique, ab omnibus) zur Anwendung bringen müssen. Wer von uns möchte über das Verhältnis von Staat und Kirche, über die Beziehungen zwischen Papst und Bischöfen, die Tridentinischen Normen und Voraussetzungen ohne weiteres als für immer bindend annehmen? Das wäre Selbstmord'[1]).

Einem tiefer gefühlten Herzensbedürfnis als bei der Billigung der neukirchlichen Organisation folgte Döllinger in der directen Bekämpfung des Papstthums. Es wurde öffentlich bekannt gegeben, daß der ‚große Theologe in seinen zu erwartenden Publicationen dem dogmatischen Lügengewebe der Curie abermals unheilvolle Wunden schlagen werde'[2]); es handle sich um ‚wichtige Arbeiten über römische Dogmatik und Moral'. Ebenso wußte Döllinger als akademischer Redner die Verherrlichung der deutschen Wissenschaft, wenn auch häufig in sehr gezwungener Form,

---

[1]) Deutscher Merkur 1890, 129. [2]) Allgemeine Zeitung 1873 October 22 S. 4466. Deutscher Merkur 1873, 342. Vgl. Briefe und Erklärungen S. IV.

mit den bittersten Ausfällen gegen den heiligen Stuhl zu verbinden. In dem Vortrage ‚Ueber die Leistungen der Akademie im Gebiete der orientalischen Studien‘[1]) stellte er die Religion Muhammeds in einen wenig vortheilhaften Vergleich zu dem Papstthum: ‚Der Islam ist seinem innersten Wesen zufolge eine Religion des Schwertes, und wird, so lange er besteht, — wenn nicht eine kaum zu denkende Umwandlung eintritt, — stets neue Religionskriege erzeugen; dabei ist er zugleich eine fruchtbare Mutter immer neuer Secten; er hat das mit dem Papstthum gemein, daß jede religiöse oder theologische Frage sofort zur Machtfrage, jede Abweichung in der Lehre zu einem Attentat gegen den Nachfolger des Propheten und Herrscher der Gläubigen wird, sobald dieser gesprochen hat‘[2]). Derselbe Gedanke kehrt noch kräftiger in einer Parallele wieder, deren sich der große Theologe bediente, als er die Annäherung Japans und Chinas an das Abendland zeichnete: ‚Japan trachtet, wie im Wettlauf, sich zu entnationalisieren, europäische Sitte und Cultur in raschestem Processe in sein Fleisch und Blut zu verwandeln. Sein geistliches Haupt, der Mikado, hat sich freiwillig entgöttert und auf seine übermenschlichen Gewalten und Vorrechte in demselben Zeitpunkt verzichtet, in welchem sein europäischer Nebenbuhler die Theorie seiner schrankenlosen und unfehlbaren Universalgewalt zu glücklichem Abschluss gebracht hat‘. So bethätigte der Stiftspropst selbst den guten Rath, den er der Akademie als deren Präsident vor kurzem gegeben hatte: ‚Ich möchte sagen, es sei einer Akademie würdig und unerläsślich, den Wahrheitssinn bis zur Kunst, den Cultus dieser Göttin bis zur zartesten Gewissenhaftigkeit auszubilden‘[3]).

Den empfindlichsten Stoß gegen das Papstthum glaubte Döllinger führen zu können durch neue angestrengte Versuche einer

---

[1]) Gehalten in der Festsitzung der Akademie am 25. Juli 1874, in Akademische Vorträge 2, 341 ff. Im Jahre 1873 wurde Döllinger Präsident der Akademie. In demselben Jahre ist er auch zum Vorsitzenden im Capitel des k. Maximiliansordens für Wissenschaft und Kunst erwählt und vom König bestätigt worden. Deutscher Merkur 1873, 264.
[2]) Akademische Vorträge 2, 352. [3]) Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung und die gegenwärtige Aufgabe unserer Akademie, aaO. 339.

‚Wiedervereinigung der getrennten Kirchen'. Der Gedanke hatte die Gutheißung des Münchener und des Kölner Congresses gefunden. Vorsitzender der Commission, welche sich am 23. September 1872 zu Köln constituierte, wurde Döllinger. ‚Unzweifelhaft enthält dieser Beschluss den ersten greifbaren Versuch, der nicht von wenigen Personen ausgeht, eine wirkliche Annäherung der christlichen Kirche [?] herbeizuführen[1]). Die Aussichten waren günstig. Döllinger hatte aus England und aus Amerika glückverheißende Zuschriften erhalten, die sieben Reden vom Anfang des Jahres 1872 konnten voraussichtlich nicht ohne Frucht bleiben. Die gläubige Richtung des Protestantismus, genannt die ‚Gläubige Union' zu Halle, hatte ihre wärmsten Sympathien für die altkatholische Bewegung kundgegeben. Auch der ‚Evangelische Bund' blieb nicht aus.

Es waren erwünschte Vorzeichen des angestrebten Geisterfriedens. Jetzt hatte die Theologie ihres Amtes zu walten, nicht jene polemische Theologie, welche eine ‚Wissenschaft des scholastischen Kampfes und der Verdammung der Gegner' war, sondern die ‚irenische Theologie, welche ihre Aufgabe ganz neu auffassen' und in der ‚Wiedervereinigung oder wenigstens Versöhnung der Confessionen' suchen sollte[2]). Döllinger, der große Theologe, erfüllte also nur eine heilige Berufspflicht, wenn er als Vorsitzender der Unionscommission einen lebhaften Briefwechsel führte[3]) und Anfangs August 1874 folgende Einladung an viele einzelne Personen versandte und in mehreren Blättern veröffentlichte:

‚Am 14. September und den nächstfolgenden Tagen wird in Bonn eine Conferenz von Männern gehalten werden, welche, verschiedenen Kirchengemeinschaften angehörig in der Sehnsucht und Hoffnung auf eine künftige große Einigung gläubiger Christen sich begegnen. Als Grundlage und Maßstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekenntnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den großen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben. Das Ziel, welches zunächst erstrebt und mittels der Con-

---

[1]) Schulte, Der Altkatholicismus 356. [2]) Vgl. Allg. Ztg 1871 December 24 Beilage S. 6377. [3]) Schulte, Der Altkatholicismus 653.

ferenz gefördert werden soll, ist nicht eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der unitas in necessariis, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehörigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Kirchen'[1]). Dieses Programm sollte Protestanten, Russen, Griechen, Engländer, Amerikaner und Altkatholiken versöhnen.

Als Versammlungslocal war der Musiksaal der Universität zu Bonn ausersehen. In die hier aufgelegte Liste haben sich eingezeichnet zehn deutsche Altkatholiken, zehn deutsche und drei dänische Evangelische, ein Schweizer, zwei Franzosen, vier Russen, ein Grieche, neunzehn Anglikaner aus England und sechs Amerikaner. Nicht alle nahmen thätigen Antheil, mehrere waren nur in einigen Sitzungen zugegen. Professor Reusch, Rector der Universität, hieß die Gäste willkommen und sprach den Wunsch aus, daß der Gott der Wahrheit und des Friedens mit seiner Gnade das Werk segnen möge, welches ,im Interesse der christlichen Wahrheit und des kirchlichen Friedens' unternommen wurde. „Im Einverständnisse mit dem Herrn Reichsrath von Döllinger' bemerkte der Redner: ,Unsere Versammlungen sind keine öffentlichen, und es wird von allen Anwesenden vorausgesetzt, daß sie bei Mittheilungen über dieselben mit der erforderlichen Discretion verfahren .. Die Berathungen werden nicht stenographiert; auch wird nicht ein eigentliches Protocoll darüber aufgenommen werden. Herr von Döllinger hat aber mich gebeten, in deutscher Sprache, und Herrn Broade [brittischer Kaplan in Düsseldorf], in englischer Sprache kurze Notizen über den Gang der Verhandlungen aufzuzeichnen' (5). Man plante also eine kluge, vorsichtige Auswahl für etwaige Veröffentlichung der Besprechungen, um den mißlichen Folgen zu entgehen, welche die stenographischen Berichte über die Congresse von München und Köln für die Partei nach sich gezogen hatten. ,Endlich hebe ich noch eins hervor', fuhr Reusch fort. ,Keiner von uns

[1]) Bericht über die am 14., 15. und 16. Sept. zu Bonn gehaltenen Unionsconferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874, S. 1. Dieser Bericht, auf den sich die im Texte eingeklammerten Seitenzahlen beziehen, ist die Grundlage für die folgende Darstellung.



hat ein Mandat von einer Kirche oder kirchlichen Corporation. Unsere Besprechung hat also lediglich den Charakter einer Besprechung von Privatpersonen, und für das, was der Einzelne sagt, ist nur er selbst, in keiner Weise die Kirche oder kirchliche Corporation, der er angehört, verantwortlich zu machen. Mit Rücksicht auf diesen nicht officiellen Charakter unserer Conferenz dürfte es angemessen sein, nicht einen der anwesenden kirchlichen Würdenträger [zB. Reinkens] um die Uebernahme des Vorsitzes zu bitten, sondern diesen einem einfachen Gelehrten zu übertragen. Ich zweifle nicht an der Zustimmung der Versammelten, wenn ich denjenigen als Vorsitzenden vorschlage, welcher diese Versammlung veranlasst hat und zugleich unter uns Allen nicht nur der bejahrteste, sondern nach der Ueberzeugung gewiss der Meisten, wahrscheinlich Aller, der gelehrteste und verdienstvollste Theologe ist, Herrn Reichsrath von Döllinger. (Zustimmung.)'

Eine Frage stand für sich da und musste zuerst von den Deutschen, Engländern und Amerikanern erörtert werden, weil darüber demnächst mit den Orientalen zu verhandeln war. ‚Wir Deutschen', sagte Döllinger in der zweiten Conferenz, Montag den 14. September Nachmittags, ‚wir Deutschen proponieren folgende Erklärung: Wir geben zu, daß die Art und Weise, in welcher das Filioque in das Nicänische Glaubensbekenntnis eingeschoben wurde, ungesetzlich war, und daß im Interesse des Friedens und der Einigkeit die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses, wie sie von den allgemeinen Concilien der ungetheilten Kirche festgesetzt worden ist, wieder hergestellt werden sollte'. Der Vorsitzende wollte zwei Seiten der Frage unterschieden wissen, die Frage über die Lehre von dem Ausgange des hl. Geistes und die Frage, ob das Symbolum durch die Beifügung des Filioque rechtmäßig erweitert worden sei. ‚Wir beschränken uns auf diese letztere Frage'. Es sei nicht zu bestreiten, daß das Filioque dem von den ökumenischen Concilien festgesetzten Glaubensbekenntnisse im Abendlande ohne die Zustimmung des Morgenlandes beigesetzt worden ist; es sei später in einer nicht ganz aufgeklärten Weise in das Symbol hineingekommen. In Rom sei es erst im elften Jahrhundert nicht durch einen förmlichen Beschluss, sondern ‚vielmehr infolge einer gewissen Nachlässigkeit' in das Glaubensbekenntnis eingedrungen. ‚Dadurch ist ein Bruch zwischen der morgenländischen

und der abendländischen Kirche herbeigeführt[1]) und der kirchlichen Einheit eine Wunde geschlagen worden. Die morgenländische Kirche kann sich mit Recht beklagen über diese Störung der Einheit . . Wir sollten doch ernstlich erwägen, ob nicht ein Mittel zu finden wäre, die der kirchlichen Einheit geschlagene Wunde zu heilen'. Für Döllinger, dem am Dogma absolut nichts lag, galt es, den Engländern und Amerikanern eine Formel abzugewinnen, zu der sich auch die Orientalen verstehen würden. Die Sache war nicht ohne Schwierigkeit. ‚Wir können nicht anerkennen', sagt Browne, Bischof von Winchester, ‚daß durch das Filioque eine falsche Lehre in das Symbolum gekommen sei'. ‚Ich habe constatieren wollen', entgegnete Döllinger, ‚daß unsererseits ein principielles Bedenken gegen die Tilgung des Filioque nicht obwaltet. Wir könnten dazu im Interesse der Einigung unsere Zustimmung geben, ohne bezüglich der Lehre selbst ein Urtheil auszusprechen'. Aber ‚die Tilgung des Wortes', ergänzte Liddon, ‚würde doch so ausgelegt werden müssen, als wenn die dadurch ausgedrückte Lehre als falsch oder doch mindestens als zweifelhaft anzusehen wäre'. Von neuem betonte Döllinger die ‚formelle' Seite der Frage; indes seine Formel erschien der Versammlung doch allzu lax. Nach der Ansicht des Bischofs von Winchester war die Lehre der morgenländischen Kirche und die Lehre der abendländischen Kirche über den betreffenden Punkt gleich orthodox. Wir erkennen mit den Orientalen nur Einen fons deitatis an, aber wir erkennen nicht an, daß das Filioque mit dieser Lehre im Widerspruch steht. Wir können darum wohl unser Bedauern über die Aenderung des Symbolums aussprechen, aber nicht erklären, daß das Filioque gestrichen werden sollte', da es ‚seit langer Zeit darin steht und von allen Zweigen der abendländischen Kirche angenommen worden ist'. Das Hin- und Herreden hat schließlich den Mann umgestimmt. Browne schlug eine Formel vor, deren erster Theil sich

---

[1]) Der frühere Historiker Döllinger wäre empört gewesen, wenn man ihm derartige offenbare Unwahrheiten angedichtet hätte. Aber in Bonn handelte es sich nicht um Geschichte, sondern um Agitation. Vgl. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1² (1843) 380, besonders 387 ff. Ausführlich Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen. 3 Bde. Regensburg 1867—1869.



mit der Döllingers deckte. Der zweite Theil lautet: ‚Es ist sehr wünschenswert, daß die ganze Kirche es ernstlich in Erwägung ziehe, ob vielleicht die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses wieder hergestellt werden könne, ohne Aufopferung der Wahrheit, welche in der gegenwärtigen westlichen Form ausgedrückt ist‘ (8—14).

Die Orientalen betrachteten die Behauptung des Bischofs von Winchester, daß die Lehre der morgenländischen und die Lehre der abendländischen Kirche gleich rechtgläubig sei, als einen Angriff auf ihre Orthodoxie. ‚Unsere Kirche‘, betonte Janyschew, russischer Oberpriester und Rector der geistlichen Akademie zu St. Petersburg, ‚unsere Kirche anerkennt ein zeitliches Ausgehen, d. h. eine Sendung des hl. Geistes auch vom Sohne; aber ein ewiges Ausgehen des hl. Geistes von den beiden anderen göttlichen Personen wird nicht als Wahrheit anerkannt‘. Wie leicht hätten die Altkatholiken alles daran gegeben, wenn die Engländer nicht gewesen wären. Es mußte also weiter gefeilscht werden. Jetzt griff auch Bischof Reinkens einmal ein: ‚Ich möchte die Herren Orientalen bitten, ihre Forderungen nicht zu hoch zu spannen. Was ihnen concediert worden, die Illegalität der Einschiebung des Filioque in das Symbolum, ist bedeutend. Wir haben erklärt, daß wir das Filioque nicht als Glaubensartikel ansehen. Seit der Trennung hat die orientalische Kirche kein allgemeines Concil feiern, also auch das Filioque nicht anathematisieren können. Bei dogmatischen Streitigkeiten haben die Theologen nur zu oft vergessen, was ganz sicher ein Dogma ist, daß das höchste Gebot die Liebe ist‘ — worauf Janyschew spitzig antwortete: ‚Die Liebe sucht das Recht zu achten und ist ohne Gerechtigkeit undenkbar. Die Liebe hat uns hierher geführt; sie bewegt uns aber auch, daran zu erinnern, daß nicht wir es sind, sondern die dritte ökumenische Synode, welche ein Anathema auf diejenigen gelegt hat, welche zu dem Symbole etwas hinzufügen würden‘. Zicos Rhossis, Professor im theologischen Seminar Rhizarion und Docent an der Universität zu Athen, bemerkte, daß man sich orientalischerseits ‚allerdings vorerst mit der Verwerfung und Tilgung des Wortes begnügen könne‘; die Frage, ob in diesem Zusatz die Wahrheit enthalten sei oder nicht, könne man vorläufig unberührt lassen. Döllinger begriff, daß die Engländer damit keineswegs einverstanden sein würden. Aber von ‚einer in der westlichen Form des Glaubens-

bekenntnisses enthaltenen Wahrheit' musste der Orientalen wegen jedenfalls Abstand genommen werden. Es musste problematisch bleiben, ‚ob in dem Filioque wirklich und sicher eine Wahrheit enthalten wäre'. Das Auskunftsmittel fand Döllinger: ‚Es wäre also etwa zu sagen: Die Wahrheit, die etwa darin ausgedrückt sein mag' (26—28).

In der dritten Conferenz, Dienstag den 15. September Vormittags, hoffte man darüber ins Reine zu kommen. ‚Die Erklärung über das Filioque', begann der Vorsitzende, ‚wie sie von dem Herrn Bischof von Winchester formuliert worden ist, hat Widerspruch gefunden'. Döllinger theilte den Engländern seinen Vorschlag mit. Wiederum entspann sich ein langwieriger, gereizter Handel. Janyschew hob von neuem hervor: ‚Wir können allerdings auf keinen Fall die in dem Filioque ausgedrückte Lehre als eine solche anerkennen, die man nicht opfern dürfe. Wenn also dieses Nichtopferndürfen in dem Satze ausgesprochen wird, so können wir demselben nicht zustimmen. Auf dem anglikanischen Standpunkt ist die Zustimmung [zu Döllingers Aenderung] begreiflich, auf unserem Standpunkte ist sie nicht möglich. Das Höchste, was wir billigen könnten, wäre ein Satz wie: „ohne irgend eine wahre in dem Filioque enthaltene Lehre aufzuopfern". Unter der wahren in dem Filioque enthaltenen Lehre würden wir dann die Lehre von der Sendung, nicht aber von dem ewigen Ausgange des hl. Geistes verstehen, wiewohl der Ausdruck Filioque dieser Deutung nicht günstig sein dürfte'.

Nach dieser dankenswert offenen Erklärung war in der Sache gar nichts gewonnen, war nur constatiert, daß zwischen Orientalen und Abendländern eine unüberbrückbare Kluft gähnte. Aber ein Wort hatte zur rechten Zeit sich eingestellt, und dieses Wort war für Döllinger die ‚Brücke über die Kluft, die uns jetzt trennt. Erst wenn das geschehen ist [wenn die Brücke geschlagen ist], können wir daran denken, ein Haus zu bauen, in welchem wir zusammen wohnen können'. Der Streit schien ‚geschlichtet', da machten die Orientalen neue Vorstellungen. Der von Reusch herausgegebene ‚Bericht' ist offenbar äußerst lückenhaft und läßt die ‚langen zum Theil sehr erregten Debatten', von denen der Deutsche Merkur[1]) zu erzählen weiß, kaum ahnen. Tags zuvor hatte

[1]) 1874, 317.

Reinkens die Herren Orientalen zurechtgewiesen. Jetzt that es Döllinger selbst. ‚Es ist freilich sehr bedenklich‘, sagte er, ‚daß von orientalischer Seite jetzt wieder, wie schon einmal, neue Schwierigkeiten gemacht werden, nachdem schon so gut wie abgestimmt ist; aber wir müssen in so difficilen Fragen die äußerste Geduld als Pflicht ansehen‘. Döllinger schloss: ‚Die angenommene Formel lautet also: Wir geben zu, daß die Art und Weise, in welcher das Filioque in das Nicänische Glaubensbekenntnis eingeschoben wurde, ungesetzlich war, und daß es im Interesse des Friedens und der Einigkeit sehr wünschenswert ist, daß die ganze Kirche es ernstlich in Erwägung ziehe, ob vielleicht die ursprüngliche Form des Glaubensbekenntnisses wiederhergestellt werden könne, ohne Aufopferung irgend einer wahren in der gegenwärtigen westlichen Form ausgedrückten Lehre‘. Die ‚Untersuchung der dogmatischen Frage sollte einer Commission von fünf Mitgliedern überwiesen werden (28—32). Der genügsame Referent im Deutschen Merkur[1]) (Langen?) bezeichnete die allgemeine Uebereinstimmung in jener Erklärung als ‚einer der wichtigsten Erfolge der Conferenz‘. Derselbe Referent behauptet, daß sämmtliche vierzehn Thesen, welche Döllinger außer dem Rahmen des Filioque zur Sprache brachte, von den ‚versammelten altkatholischen, englisch-amerikanischen und griechisch-russischen Theologen einstimmig oder mit großer Majorität angenommen wurden und mit Recht als eine Beseitigung von ebensoviel schweren Steinen betrachtet werden, welche seither einer Wiedervereinigung dieser christlichen Kirchen im Wege lagen‘. Der ‚Bericht‘ weiß davon nichts. Denn die ersten acht dieser Thesen wurden nur zwischen den Altkatholiken und Anglikanern vereinbart (15 ff.) Janyschew hat im Namen der Orientalen ausdrücklich erklärt: ‚Was die heute mit den Anglikanern vereinbarten Punkte betrifft, so werden wir uns über dieselben äußern, wenn sie uns vorgelegt worden sind‘ (25). In dem ‚Bericht‘ steht nichts, daß sie thatsächlich den Orientalen vorgelegt wurden. Uebrigens sind jene ersten acht Punkte fast durchweg Zugeständnisse Döllingers gegenüber den Anglikanern, zB. betreffs der deuterokanonischen Bücher des alten Testaments, der Lesung der hl. Schrift und der Abhaltung des Gottesdienstes in der Volkssprache.

---

[1]) AaO.

Von besonderem Interesse ist die zweitheilige achte These:

a. ‚Wir erkennen an, daß die Zahl der Sacramente erst im zwölften Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als ein Ergebnis theoretischer Speculation'.

b. ‚Katholische Theologen, zB. Bellarmin, erkennen an und wir mit ihnen, daß die Taufe und die Eucharistie principalia, praecipua, eximia salutis nostrae sacramenta sind'.

Döllinger, der auch in der Frage über das Ausgehen des heiligen Geistes mit Vorliebe den geschichtlichen Standpunkt hervorhob, betonte ebenso hier: ‚Dieser Artikel spricht nur eine geschichtliche Thatsache aus, die aber freilich eine große dogmatische Bedeutung hat' (17). Die Anglikaner erhoben dagegen keine Schwierigkeit. Als indes die Besprechungen unter Betheiligung der Orientalen fortgesetzt wurden, erklärte sich der Russe Janyschew gelegentlich mit aller Entschiedenheit gegen die These Döllingers und gab einen neuen Beweis, daß die Annahme der vierzehn Thesen durch sämmtliche Parteien vom Deutschen Merkur nur mit Unrecht behauptet werden konnte. Der Fall ist bedeutsam. Es war die erste dialektische Begegnung Döllingers mit den Orientalen; sie endete mit einer unleugbaren Niederlage des gelehrten Stiftspropstes. Der Hergang war folgender: Nachdem Döllinger durch seine Declamationen über römische List, Gewalt und Bestechung die Herzen seiner Freunde aus dem Osten geködert und vom Oberpriester Janyschew das Geständnis entgegengenommen hatte, daß die Orientalen ‚seitens der ultramontanen Theologie nicht gewöhnt sind an eine solche Anerkennung, . . nämlich daß die orientalische Kirche den Charakter der Katholicität unversehrt bewahrt habe' usf., legte derselbe Russe unumwunden ein Programm vor, welches durch seine Bestimmtheit den Vorsitzenden um so peinlicher berühren musste, da dieser sich mit Vorliebe verschwommener Ausdrücke bediente, wo es sich darum handelte, die Grenzen der ‚ersten kirchlichen Jahrhunderte' zu markieren. Döllingers ausgesprochene Absicht in dem Einladungsschreiben ging ja dahin, als Grundlage des Erreichbaren und zu Erstrebenden ‚diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den großen Trennungen als

wesentlich und unentbehrlich gegolten haben'. Aber schon in der ersten Conferenz der Altkatholiken mit den Anglikanern erfuhr man so unter der Hand, bei Erwähnung eines Briefes, den der Secretär der anglocontinentalen Gesellschaft, Fr. Meyrick, an Döllinger gerichtet, daß jene Zeit der vereinten östlichen und westlichen Kirche doch nur die ersten fünf oder sechs Jahrhunderte umfasse (7 f. 60 f.[1]). Sei es nun, daß Janyschew von dieser allerdings sehr befremdlichen Einschränkung Kenntnis erhalten hatte, oder nicht, jedenfalls hielt er es für angezeigt, sogleich in seiner Eröffnungsrede ohne Umschweif und ohne nebelhafte Phrasen zu erklären: ,Eine Vereinigung von beiden Kirchen scheint mir sehr leicht oder sehr schwer herbeizuführen zu sein, je nach dem, was wir als Ausgangspunkt unserer Verhandlungen nehmen. Sie ist leicht, wenn man mit dem „Boden der ungetheilten Kirche", welcher seinen Ausdruck in dem Niceno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse, in den sieben allgemeinen Concilien und in der Lehre von sieben Sacramenten gefunden hat, Ernst macht: sehr schwer aber, wenn man jeden Differenzpunkt zwischen beiden Kirchen vom subjectiven Standpunkt des einen oder des anderen scholastischen Theologen betrachten will'. ,Aber die Lehre von sieben Sacramenten', fiel Döllinger ein, ,ist doch nicht in den Beschlüssen der sieben allgemeinen Concilien enthalten?' worauf Janyschew entgegnete: ,Sie ist in der alten kirchlichen liturgischen Praxis beider Kirchen und in den Schriften der von den Concilien approbierten Kirchenväter enthalten, welche zwar die Sacramente nicht zählen, aber ein jedes derselben bestimmt anerkennen. Auf den drei angegebenen Punkten muss unbedingt bestanden werden' (25). Der Russe war zu dieser Bemerkung vollauf berechtigt (vgl. 7), die Schwierigkeit war ernst, Döllinger musste direct antworten, früher oder später. Aber der ,Bericht' schweigt. Döllinger leitete auf das Filioque über.

Die sechs Thesen, über welche sämmtliche anwesende Religionsgenossen mehr oder minder consequent sich geeinigt haben, betrafen die heilige Schrift als primäre Regel des Glaubens (33 50), die ,Praxis des Sündenbekenntnisses vor der Gemeinde oder einem Priester', welche ,gereinigt von Missbräuchen und frei von

---

[1]) Weshalb das siebente ökumenische Concil Döllinger unbequem war, darüber s. Bericht 44—46.

Zwang in der Kirche beizubehalten ist' (41), die Ablässe, welche ,sich nur auf wirklich von der Kirche selbst auferlegte Bußen beziehen können'[1]), den ,Gebrauch des Gebetes für die verstorbenen Gläubigen, d. h. die Erflehung einer reicheren Ausgießung der Gnade Christi über sie' (42), die ,eucharistische Feier', deren Bekenntnis in eine Formel gebracht wurde, mit welcher sich Altkatholiken, Anglikaner, Orientalen und der dänische Propst Bloch lutherischen Bekenntnisses ,in sehr erfreulicher Weise' einverstanden erklärten (47 ff.), und die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria. Bezüglich dieser letzten Lehre wurde englischerseits geltend gemacht, daß es ,nicht rathsam sei, im Protestieren und Declarieren einen Schritt weiter zu gehen, als durchaus nöthig ist zur Vertheidigung der Wahrheit', daß man ,für diejenigen den Weg offen lassen möge, welche die Lehre von der unbefleckten Empfängnis zwar als Dogma verwerfen, aber als fromme Meinung festhalten wollen'. Gegen diese Vorstellungen machte Döllinger im Einklang mit dem Programm des Münchener Congresses vom Jahre 1871 geltend: ,Wir deutschen Theologen haben einen doppelten Grund dafür, uns recht entschieden gegen die neue Lehre auszusprechen. Erstens zeigt die Geschichte, daß sie durch eine Kette von Intriguen und Fälschungen in die Kirche eingeschleppt worden ist, und zweitens hat die dogmatische Definierung derselben durch den Papst ganz unzweifelhaft den Zweck gehabt, die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst vorzubereiten. Die Lehre ist für uns ein fons et origo malorum geworden'. Der Engländer Howson erlaubte sich die Enthüllung: ,Ich glaube nicht an die persönliche Unfehlbarkeit von Theologen; aber malo cum Bernardo et Doellingero errare quam cum aliis recte sentire. Die These ging mit fünfundzwanzig gegen neun Stimmen in der ursprünglichen Fassung Döllingers durch und heißt: ,Wir verwerfen die neue römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis der h. Jungfrau Maria als in Widerspruch stehend mit der Tradition der ersten dreizehn Jahrhunderte, nach welcher Christus allein ohne Sünde empfangen ist' (38—41.

Die sechste Conferenz, Mittwoch den 16. September Nachmittags, war die letzte. Es wurde das ,Te Deum und das

[1]) ,Insbesondere wird durch diese These jeder Gedanke an ein Nachlassen von Strafen im anderen Leben ausgeschlossen', lautet die Glosse Döllingers im Bericht S. 42.

Pater noster gemeinsam recitiert und dann von Bischof Reinkens ein kurzes lateinisches Gebet gesprochen mit dem Schlusse: Benedicat nos omnipotens et misericors Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus. Amen' (59).

Döllinger, der große Theologe, hat auf der Bonner Unionsconferenz im Jahre 1874 in der ‚Leugnung, Abschwächung und Vertuschung katholischer Wahrheiten'[1]) das möglichste geleistet. Die ‚Sehnsucht und die Hoffnung auf eine künftige große Einigung gläubiger Christen', wie es in dem Einladungsschreiben hieß, hätte ihn auch noch zu weiteren Schritten vermocht, wenn er nicht im Kreuzfeuer von Parteien gestanden wäre, die ihm den Zwang peinlicher Berechnung und Zurückhaltung auferlegten. ‚Eigentliche Differenzen', so glaubte er das Ergebnis der Verhandlungen kurz vor dem Schlussgebet aussprechen zu dürfen, ‚eigentliche Differenzen bestehen also zwischen uns [Altkatholiken und Russen] nur inbezug auf zwei Hauptpunkte, welche weiteren Erörterungen vorbehalten bleiben müssen'; Döllinger meinte das Filioque und den Primat (53). Aber erreicht war trotz aller Redensarten nichts, was den Grund einer wahren Union bilden konnte[2]).

In sonderbarem Gegensatz stehen die Urtheile, welche Theilnehmer an den Conferenzen über Döllinger geäußert haben. Eine Stimme aus England ließ sich so vernehmen: ‚Als die Conferenz beendigt war und das Werk vollendet vor uns lag, da konnten wir nur zu einander in Demuth sprechen: „Es ist wahrhaft wundervoll". Wir begannen mit dem Gebete, der Geist des Friedens und der Eintracht möge bei uns sein, wir schlossen mit dem Te Deum; denn unser Gebet war offenbar erhört worden .. Man muss bekennen, daß wir diese Eintracht zum guten Theile dem großen Tact und der geduldigen Führung unseres Vorsitzenden Döllinger verdanken. Wenn diese erste Bonner Conferenz auf den Tafeln der Geschichte verzeichnet steht, wird als die Hauptfigur die Döllingers erscheinen, dessen Genialität, Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit nächst Gott ihr vollständiger Erfolg zu danken ist. Wenn wir jetzt auf die Ereignisse der letzten drei Tage zurückschauen und die Vorgänge uns vergegenwärtigen, so verweilt der Geist beständig bei der ehrwürdigen Gestalt und dem herz-

---

[1]) Periodische Blätter 1874, 514. [2]) S. die ‚Erfolge' der ersten Unionsconferenz im Deutschen Merkur 1875, 276.

gewinnenden Lächeln Döllingers, um welche jede gesonderte Handlung sich zu gruppieren scheint und mit dessen Worten jeder Act der Conferenz verbunden ist. Er steht vor unserem Geiste, wie die Gestalt des alten Simeon, verlangend nach dem Troste Israels und von dem einen Wunsche ganz erfüllt, den Tag des Friedens anbrechen zu sehen, ehe er sein Nunc dimittis spricht'[1]). Ein ,wackerer evangelischer Theologe' fand in einem Rückblick auf die Tage der Bonner Conferenzen, daß in ihnen das ‚hochgelobte Haupt der Kirche zugleich die herrlichste Illustration des Pfingstwunders von der Sprachengabe, Act. 2, 11, uns hat schauen lassen, eine kleine Schaar, wie sie aus allen großen Sonderkirchen in dieser Weise wohl zum erstenmale einmüthig bei einander gewesen, den theuren ehrwürdigen Christusjünger in ihrer Mitte, der uns bald an St. Johannes mahnte, den Apostel der Liebe, welcher nimmer sterben soll in der Gemeinde, Joh. 21, 23, bald wie ein Melanchthon redivivus uns erschien, auf dessen herzgewinnende Erscheinung gewißlich noch einmal mit inniger Verehrung die Kirche der Zukunft zurückblicken wird, als auf den erleuchtetsten Kirchenvater des 19. Jahrhunderts'[2]).

Anders klingt das Urtheil eines altkatholischen oder doch sicher liberalen Berichterstatters in der Brüsseler Indépendance. ‚Döllinger, welcher der unpraktischste Mensch ist, den man sich denken kann, stellte seine Thesen während der Sitzungen auf, ohne daß Jemand vorher Kenntnis davon hätte nehmen können und ohne daß man Zeit gehabt hätte, sie mit einiger Ruhe der Ueberlegung zu prüfen. Unter solchen Bedingungen war jede ernstliche und gründliche Discussion unmöglich. Anstatt die übereilt gefaßten Beschlüsse durch unwiderlegliche Gesichtspunkte zu begründen, hat man sich darauf beschränkt, sich gegenseitige Concessionen zu machen, welche durch andere Theologen wieder zurückgenommen werden können. Es ist sehr zu bedauern, daß alles ohne Methode geschah, und daß man sich nicht auf den festen Boden des Unterscheidungszeichens gestellt hat, welches auf dem Kölner Congreß aufgestellt wurde. Die Folge davon war, daß eine Vereinigung statt in den schwierigeren Punkten — was die Hauptsache ist —

---

[1]) Deutscher Merkur 1874, 333. [2]) AaO. 1874, 349.

nur in den leichteren Punkten zustande kam, ohne daß im Grunde irgend Jemand von den Mängeln seines individuellen Standpunktes etwas geopfert hätte. Die Frage der Vereinigung scheint uns gegenwärtig auf demselben Punkte zu stehen, wie vor der Conferenz, mit dem Unterschiede, daß man von hüben und drüben Ausdrücke zugelassen hat, vor denen man sich bisher fürchtete. Aber die Ideen sind dieselben geblieben. Jede Kirche ist, statt wie vorher in ihrem Wohnzimmer eingeschlossen zu bleiben, jetzt auf den Balkon getreten; von dort aus grüßen sie sich und sagen sich Artigkeiten, indem sie sich gegenseitig ihren Wunsch ausdrücken, in ein intimes Verhältnis zu einander zu treten. Ein Altkatholik hat Herrn Döllinger den Gedanken unterbreitet, man solle nicht auf dem Balkon bleiben, sondern sich vielmehr in einen gemeinsamen Saal begeben, um zusammen die echte Natur des wahren Christenthums und der wahren Kirche zu studieren, welcher Jeder anzugehören behauptet. Aber Herr Döllinger hat eine derartige Arbeit für unmöglich, selbst für lächerlich erklärt, und hat die Liebenswürdigkeiten auf getrennten Balkons vorgezogen. Andererseits hat Herr Döllinger statt im Namen der Altkatholiken im Allgemeinen zu reden und seine Vorschläge zu machen, sie uns im Namen der „deutschen Theologen" auseinandergesetzt und erklärt. Das Wort „Altkatholicismus" ist ihm im ganzen Laufe der Verhandlungen kaum ein oder zweimal entschlüpft. Es war immer nur die Rede von den „deutschen Theologen". Die germanische Ausschließlichkeit des Herrn Döllinger zeigt sich auch in anderen Einzelheiten und zwar in so ausgesprochener Weise, daß es den nichtdeutschen Altkatholiken nicht möglich war, an der Discussion theilzunehmen. Darum glaubte auch der Abbé Michaud, sowohl bei der Discussion als bei den Abstimmungen sich gänzlich enthalten zu müssen. Vielleicht liegt diese Ausschließlichkeit nicht in der Absicht Herrn Döllingers; aber sie liegt nur zu sehr in seinen Worten und in seinem Auftreten. Mehr als ein Ausländer hat dies bedauert im Interesse des Altkatholicismus, welcher eine religiöse Angelegenheit sein muſs, und welcher, um zum Siege zu gelangen, sich nicht auf eine einzelne Nationalität beschränken muſs'[1]).

Die ‚Unionscommission' hielt es für angezeigt, die ‚artigen

---

[1]) In Periodische Blätter 1874, 469.

Begrüßungen vom Balkon aus' im nächsten Jahre fortzusetzen. Zu diesem Zwecke erläßt Döllinger unter dem 20. Juli 1875 eine in mehreren Blättern veröffentlichte Einladung, welche in verschiedener Hinsicht klarer ist als die vorjährige. ‚Die Ziele der Conferenz', welche im August stattfinden sollte, sind: ‚Zuerst ein erneuertes gemeinschaftliches Bekenntnis jener christlichen Hauptlehren herbeizuführen, welche die Summe der von der ursprünglichen ungetheilten Kirche in ihren Symbolen fixierten Glaubenssätze bilden und welche auch jetzt noch zur Lehrnorm der großen, in der Continuität der früheren Christenheit stehenden religiösen Genossenschaften gehören. Auf Grund dieses übereinstimmenden Bekenntnisses erstrebt ferner die Conferenz die Herstellung einer Intercommunion und kirchlichen Conföderation d. h. einer wechselseitigen Anerkennung, welche, ohne bis zu einer Verschmelzung zu gehen und ohne Beeinträchtigung nationalkirchlicher und überhaupt überlieferter Eigenthümlichkeiten in Lehre, Verfassung und Ritus, den Mitgliedern der anderen Genossenschaften ebenso wie den eigenen die Theilnahme am Gottesdienst und Sacramenten gewährt. Die Absicht der Conferenz ist nicht etwa, durch vieldeutige Phrasen, welche dann Jeder beliebig sich zurecht legen könnte, eine scheinbare Uebereinstimmung zu erzielen; sie will vielmehr durch allseitige Prüfung und Erörterung solche Thesen feststellen, welche die Substanz der Bibellehre und der Väterüberlieferung einfach und präcis ausdrücken und eben darum als Band und Unterpfand der erstrebten Gemeinschaft dienen mögen' — aber alles ‚ohne Beeinträchtigung nationalkirchlicher und überhaupt überlieferter Eigenthümlichkeiten in Lehre, Verfassung und Ritus'. Döllinger mochte immerhin das Bedürfnis empfinden, Einsprache zu erheben gegen den Vorwurf ‚vieldeutiger Phrasen'. An den Vorgängen der ersten Conferenz konnte er damit nichts ändern. Nicht blos der Correspondent in der ‚Indépendance', sondern der von Reusch herausgegebene ‚Bericht' selbst zeugt gegen ihn und liefert den Beweis, daß Döllinger gerade in den wichtigsten Grundfragen sehr wohl mit ‚Phrasen' zufrieden war, ‚welche sich jeder beliebig zurechtlegen konnte'. ‚Das Höchste, was wir billigen könnten', erklärte Janyschew, ‚wäre ein Satz wie: „ohne irgend eine wahre in dem Filioque enthaltene Lehre aufzuopfern". Unter der wahren in dem Filioque enthaltenen Lehre würden wir dann die Lehre von der Sendung,

nicht aber [wie die Abendländer] von dem ewigen Ausgange des hl. Geistes verstehen, wiewohl der Ausdruck Filioque dieser Deutung nicht günstig sein dürfte'.

Döllingers Berufungsschreiben vom 20. Juli 1875 bemerkt am Schluss: ‚Von speciellen Einladungen ist durchaus Umgang genommen; jeder hinreichend theologisch gebildete und den Zielen der Conferenz geneigte Mann, sei er Kleriker oder Laie, möge sich als eingeladen betrachten'[1]) — und doch hatte Döllinger im Namen der Commission am 18. März 1875, also vier Monate zuvor, bereits eine sehr ‚specielle Einladung an die Professoren der Theologie zu Constantinopel' erlassen. In dem Schriftstück, welches durch eine Gesandtschaft deutscher Professoren, Huber an der Spitze, nach Constantinopel überbracht wurde[2]), wird gemeldet: ‚Da wir die Absicht haben, unsere Conferenzen in Bonn gegen Mitte nächsten Augusts wieder aufzunehmen, so würden wir glücklich sein, dort auch Vertreter des Patriarchats von Constantinopel zu sehen. Damit die Reisekosten kein Hindernis seien, haben uns Engländer von Rang das Anerbieten gemacht, dieselben zu bestreiten. Die Unionscommission richtet daher die gegenwärtige officielle Einladung an unsere Brüder in Jesus Christus, die Herren Professoren der Theologie in Constantinopel, und erbietet sich ihnen zur Ertheilung aller Auskünfte, welche sie zu erhalten wünschen können'.

Döllinger hatte ein hohes Interesse an der Gewinnung der orthodoxen Kirche des Patriarchats von Constantinopel. Er nennt sie ‚eine wahre Kirche[3]), welche das apostolische Erbe erhalten hat und welche einen Theil der großen alten, apostolischen Gemeinde bildet. Was die dogmatischen Unterschiede betrifft, welche sich noch zwischen den deutschen Theologen und denen der griechischen Kirche des Orients erheben könnten, so sind wir der Meinung, daß es nicht schwer fallen wird, Erklärungen zu finden, welche die

---

[1]) Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1875, S. 1 f. [2]) Periodische Blätter 1875, 281 f. [3]) Die Allg. Ztg, welche den Brief in deutscher Uebersetzung brachte, sagt: ‚Die wahre Kirche', was nach Reusch, ‚Bericht' 1875 S. 117 Anm. 1, ‚natürlich ein Uebersetzungsfehler ist'. Vgl. Deutscher Merkur 1875, 197.

beiden Theile befriedigen und zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit führen werden, so wie sie früher mehr als zwölf (sic) Jahrhunderte bestand'[1]). ‚Was würde das für ein Triumph sein, wenn uns dies gelänge!' ruft Döllinger aus in einem Schreiben[2]) an den ‚Secretär des Vereins der Freunde geistlicher Aufklärung in St. Petersburg'. Es galt, Theilnehmer zu werben für die Conferenz. Drei Vertreter des Patriarchats Constantinopel waren angesagt. Auch jenen Secretär ersuchte Döllinger inständig, in diesem Sinne für die Conferenz thätig zu sein. ‚Es wäre für uns im höchsten Grade wünschenswert', schreibt er, ‚wenn durch Ihre Vermittlung auch Mitglieder der übrigen orientalischen Kirchen sich bereit finden ließen, an unseren Besprechungen theilzunehmen. Für dieses Mal wird der Hauptgegenstand der Berathungen, wie selbstverständlich, das Dogma über den Ausgang des hl. Geistes sein, und ich habe in der That die Hoffnung, daß wir zu einer Verständigung gelangen werden, die für beide Seiten befriedigend sein wird, wenn nur sowohl Sie als auch wir die unerläßliche Unterscheidung vor Augen behalten zwischen den theologischen Speculationen und der Lehre der Kirche, und wenn Sie wie wir fest auf dem Boden der Kirchenväter stehen werden und nicht auf dem Boden späterer Theologen, die nur auf Kampf und Sieg bedacht waren'.

Auch auf der zweiten Bonner Unionsconferenz ergieng sich Döllinger, ebenso wie auf der ersten, in heftigen Ausfällen gegen das Papstthum, welches schließlich alles Elend in Kirche und Staat verschuldet habe. Als Dogma sei diese ultramontane Lehre von der Unfehlbarkeit und Allgewalt des Papstes ‚zwar erst fünf Jahre alt, aber als herrschendes System ist sie schon älter, einer alten Frau mit Runzeln zu vergleichen'[3]). Wo immer eine Meinungsverschiedenheit unter den Versammelten sich zeigte oder zu fürchten war, da wies Döllinger in seinen langen Vorträgen gern auf das von allen Anwesenden gehaßte Papalsystem und auf den Zusammenhang des strittigen Punktes mit dem 18. Juli 1870 hin. Gegenwart und Zukunft der christlichen Welt schilderte er mit feierlichster Berufung auf seine historischen Studien in der Vormittagsconferenz des 13. August: ‚Seit 1870 stehen sich also in der

---

[1]) Bericht 1875 S. 117 f. [2]) AaD. 118 f.; vgl. Allg. Ztg 1875 Juli 16 S. 3099. [3]) Bericht 1875 S. 100.

christlichen Welt zwei große völlig getrennte Massen gegenüber: die 180 Millionen römischer Katholiken und die Gegner der Infallibilität des Papstes. Es ist gewiss nicht anzunehmen, daß jene 180 Millionen alle an die vaticanischen Decrete glauben; sie haben aber die neuen Dogmen vorläufig stillschweigend oder scheinbar angenommen. Das kann nicht so bleiben. Wir stehen erst am Anfange großer Veränderungen in der römisch-katholischen Kirche. Ich halte es für unmöglich, daß die vaticanischen Decrete wirklich das Denkgesetz von 180 Millionen Christen, theilweise der gebildetsten Nationen, werden sollten. Zündstoff ist in der römisch-katholischen Kirche massenhaft vorhanden; die Zeit wird schon kommen, wo er erst hier, dann da in Brand geräth. Dann wird sich zeigen, ob sich 180 Millionen Menschen wirklich im Ernste dazu verstehen, an die Wahrheit der vaticanischen Decrete ebenso zu glauben, „wie an das Dasein Gottes"; denn das ist es ja, wie ein englischer infallibilistischer Bischof gesagt hat, was von den Angehörigen der vaticanischen Kirche verlangt wird. Wenn ich, ein alter Geschichtsforscher und Geschichtslehrer, überhaupt etwas von Geschichte verstehe, so ist aber das platterdings unmöglich'[1]).

Den Hauptgegenstand der Berathungen bildete das Dogma über den Ausgang des hl. Geistes, wie Döllinger es ausgesprochen hatte in dem Briefe an den Secretär des Vereins der Freunde geistlicher Aufklärung in St. Petersburg.

‚Die Orientalen legen bekanntlich', sagte der Vorsitzende in der vierten Conferenz am Nachmittag des 13. August, ‚auf ihre Lehrform bezüglich des Dogmas vom Ausgange des hl. Geistes großes Gewicht und sehen sie als ein sicheres und unangreifbares Bollwerk an. Die Verhandlung über diesen Punkt ist darum sehr schwierig. Was wir Deutsche bisher den Orientalen gegenüber gethan, dabei haben wir die Zustimmung der Mitglieder der englischen Kirche vorausgesetzt. Wir haben jenen auch erklärt, daß wir uns in dieser Frage mit allen abendländischen Kirchen Eins wüssten. Wir können, scheint mir, unbeschadet des Dogmas, in dieser Frage mit Concessionen sehr weit gehen, namentlich mit Concessionen bezüglich der Ausdrücke'[2]). Damit war ein

---

[1]) Bericht 1875 S. 47 f. [2]) AaO. 1875 S. 37 f.

Mittel gegeben zur Lösung der unlösbaren Frage und der Ausblick auf einen glücklichen Erfolg der ‚sehr schwierigen Verhandlung' eröffnet. In dem Riesenkampfe zwischen dem christlichen Glauben und dem Unglauben oder Materialismus sei überdies, so mahnte Döllinger ein ander Mal die Herren aus dem Oriente, ‚nicht zu großes Gewicht auf diese rein speculativen Fragen zu legen; wir dürfen nicht fortfahren, darüber zu streiten, lediglich darum, weil unsere Vorfahren darüber gestritten. Angesichts jenes großen Kampfes erscheint uns diese Differenz als eine Erbschaft, die uns ein übermäßig zersplitternder theologischer Geist einer früheren Zeit hinterlassen'[1]). Hätte man es dahin gebracht, daß ‚Abendländer und Orientalen sich entschließen könnten, nur das, was vom nicäno-constantinopolitanischen Symbolum ausgesprochen ist, als Dogma zu betrachten, die weitere abend- und morgenländische Entwicklung aber als freie theologische Meinung zu dulden und sich ihretwegen gegenseitig nicht zu verdammen', so wäre ‚damit die Basis für die kirchliche Wiedervereinigung gefunden'[2]). Aber die Herren aus dem Orient, die nun einmal die ‚alte ungetrennte Kirche' als ganzes aufgefaßt wissen wollten, waren nicht gesonnen, ihr Princip zu opfern. Ein Ausschuß hatte sich zu verständigen. Döllinger legte das Ergebnis der Commission in der achten Conferenz vor. ‚Wir haben unseren Consensus formuliert in den Worten des Johannes von Damascus .. Die Artikel lauten also:

1. ‚Der hl. Geist geht aus aus dem Vater als dem Anfang, der Ursache, der Quelle der Gottheit[3]).

2. ‚Der hl. Geist geht nicht aus aus dem Sohne, weil es in der Gottheit nur Einen Anfang, Eine Ursache gibt, durch welche alles, was in der Gottheit ist, hervorgebracht wird.

3. ‚Der hl. Geist geht aus aus dem Vater durch den Sohn[4]).

4. ‚Der hl. Geist ist das Bild des Sohnes, des Bildes des Vaters, aus dem Vater ausgehend und im Sohne ruhend als dessen ausstrahlende Kraft.

---

[1]) AaO. 79 f. [2]) Deutscher Merkur 1875, 295. [3]) Den einzelnen Artikeln folgen Citate und Texte aus Johannes Damascenus. [4]) Vgl. die ‚Exposition eines der berühmtesten griechischen Theologen unseres Jahrhunderts', Eugenios Bulgaris († 1806), Bericht 1875 S. 137 ff.

5. ‚Der hl. Geist ist die persönliche Hervorbringung aus dem Vater, dem Sohne angehörig, aber nicht aus dem Sohne, weil er der Geist des Mundes der Gottheit ist, welcher das Wort ausspricht.

6. ‚Der hl. Geist bildet die Vermittlung zwischen dem Vater und dem Sohne und ist durch den Sohn mit dem Vater verbunden‘[1]).

Mit diesen Sätzen konnten sich die Orientalen unbedenklich einverstanden erklären. Auch der dritte Artikel trat ihrer Orthodoxie nicht zu nahe. Sie brauchten ja darunter nur, wie Janyschew im verflossenen Jahre offen ausgesprochen hatte, ‚die Lehre von der Sendung, nicht aber von dem ewigen Ausgange des heiligen Geistes zu verstehen‘[2]). Trotzdem hatten die orientalischen Ausschussmitglieder noch ein Zugeständnis verlangt, welches allein jede Vereinbarung zerstört hätte, die etwa — was nicht der Fall ist — durch die sechs Artikel geschaffen worden wäre. Sie verlangten eine nähere Bestimmung des einleitenden Satzes, so daß dieser die Fassung erhielt: ‚Wir nehmen die Lehre des heiligen Johannes von Damascus über den hl. Geist, wie dieselbe in nachfolgenden Paragraphen ausgedrückt ist, **im Sinne der Lehre der alten ungetrennten Kirche** an‘ — ‚wogegen unserseits nichts zu erinnern ist‘, sagte Döllinger. Sein überlegener Scharfsinn verbietet die Annahme, daß er diese Sophisterei der niedrigsten Gattung nicht durchschaut habe. Möglich, daß sie dem Bischof von Gibraltar entgangen ist, welcher am Schluss der Berathungen kurz vor dem Te Deum in der unschuldigsten Weise von der Welt sich dahin vernehmen ließ, es sei versichert worden, daß jene sechs Sätze ‚kein neues Dogma enthalten, sondern eine patristische Erklärung des Dogmas sind, **welches immer von der abendländischen Kirche festgehalten worden ist**, und daß diese Erklärung aufgesetzt worden ist in der Absicht, Missverständnisse und Differenzen zwischen uns und unseren Brüdern in der orientalischen Kirche auszugleichen‘[3]).

Eine zutreffende Kritik der wunden Punkte und zugleich des trügerischen Vorgehens Döllingers gab Scheeben bald nach der zweiten Bonner Conferenz: ‚Die Sache wäre in der That recht

---

1) Bericht 1875 S. 92 f. 2) AaO. 1874 S. 30. 3) AaO. 113. Der englische Text steht S. 131.

schön, wenn nicht am Anfange der Sätze [in den einleitenden Worten] etwas zu viel und am Schlusse etwas zu wenig stünde. Am Schlusse fehlt die Erklärung, daß die anwesenden Orientalen wenigstens für ihre Person diesen Sätzen gegenüber die später entstandenen Differenzen als bloße theologische Meinung gelten lassen wollten[1]). Am Anfange aber steht eine auf Anstehen der Orientalen aufgenommene Clausel, durch welche die äußerlich erscheinende Uebereinstimmung in derselben Lehre innerlich wieder aufgehoben wird. Durch die Clausel „im Sinne der alten ungetrennten Kirche" machen nämlich beide Theile sich den Vorbehalt, die Sätze beiderseits im Sinne der getrennten Kirchen verstehen zu dürfen; denn welcher „der Sinn der alten Kirche" sei, ist nicht gesagt; dagegen ist es jedem Theologen bekannt, daß beide Theile gerade den meisten dieser Sätze der alten Kirche einen ganz entgegengesetzten Sinn unterlegen. Das große Kunststück, welches der Ausschuß in dieser Aufstellung fertig gebracht, besteht einfach darin, daß die Herren sich hübsch im Kreise herumgedreht haben, indem sie „die Lehre der alten Kirche" durch die 6 Sätze und den Inhalt der Sätze durch den Sinn der alten Kirche bestimmen, und gleichwohl sich anstellen, als ob sie einen Riesenschritt nach vorwärts gethan hätten. Und nach Ausführung dieser Kreisbewegung treten sie dann vor das Publicum und präsentieren eine Reihe von Formeln, welche beiderseits notorisch auf wesentlich verschiedene und gerade inbezug auf den Hauptdifferenzpunkt in geradezu entgegengesetzter Weise verstanden werden, als Beweis voller Uebereinstimmung in den Gedanken!'[2])

Döllinger fand, daß eine Verständigung erzielt worden sei, welche die Hoffnungen, mit denen er sich auf dem Wege nach Bonn trug, weit übertreffe; ‚bezüglich der Hauptsache sind wir einig geworden'[3]). Daß aber die ‚Commission glücklich in den Hafen gelangt ist', bemerkte der Schlußredner, ‚das ist nächst Gott dem alle Herzen erfüllenden dringenden Verlangen nach brüderlicher Einigung und nach dem Gelingen der Mission zu verdanken, welche der Commission übertragen worden war. Es ist

[1]) Diese Bemerkung Scheebens behält ihre volle Kraft auch für den Fall, daß die sechs Thesen von den Orientalen unterschrieben worden sind, wie Rev. Broade, der englische Secretär der Conferenz, berichtet; s. Deutscher Merkur 1875, 310. [2]) Periodische Blätter 1875, 540 f. [3]) Bericht 1875 S. 91.

nicht in geringem Maße auch dem Tact und Geschick, der Höflichkeit und Freundlichkeit, der Gelehrsamkeit und Weisheit unseres berühmten Präsidenten zu danken'[1]). Unter dem Einfluss gleicher Begeisterung für Döllinger meldete Rev. Broade, der englische Secretär der Conferenz, einige Tage nach den Verhandlungen: ,Mein Bericht müsste eigentlich überschrieben sein: „Dr. v. Döllinger in Bonn"[2]). Eine unbefangene, ,anschauliche Schilderung' Döllingers hat Schaff, der bekannte protestantische Professor der Theologie in New York, als Augenzeuge geliefert. ,Döllinger, der Vater der altkatholischen Bewegung, ist der Präsident und leitende Geist der Conferenz. Er ist jetzt etwa 75 Jahre alt, aber noch von ungebrochener Kraft und geistiger Thätigkeit und ganz voll von historischem Wissen, das ihm jeder Zeit zu Gebote steht. Er kleidet sich sehr einfach und hat das Aussehen und die Manieren eines deutschen Professors. Er spricht sehr correct und geläufig englisch und leitet die Verhandlungen mit großem Geschick, aber als vollständiger Autokrat. Er geriert sich wie ein Professor im Hörsaal vor seinen Studenten. Er hält nicht nur bei dem Beginne jeder Sitzung lange Einleitungsreden, sondern eine Rede über jede Rede eines andern. Das würde unerträglich sein, wenn er nicht aus dem reichen Schatze seines Wissens eine erstaunliche Masse von wichtigen und interessanten Notizen vorbrächte. Seine Vorträge sind weitaus die wertvollsten .. Döllinger bestimmt auch die Tagesordnung. Er schlägt Resolutionen vor und erbittet sich dazu die Zustimmung der Versammlung, ohne förmlich abstimmen zu lassen. Ein Programm ist nicht vorhanden. Alles wird in einer sehr unförmlichen Weise abgemacht, die einem Amerikaner sehr sonderbar vorkommt; und doch geht der Karren ganz leicht und ohne Unterbrechung voran. Da Döllinger etwas harthörig ist, verläſst er seinen Präsidentenstuhl, sobald ein anderer zu reden anfängt, geht auf den Redner zu, stellt sich nahe vor ihn und beantwortet dann seine Rede sofort. Er ist nie in Verlegenheit um Thatsachen, Argu-

---

[1]) AaO. 115. Derselbe Schlussredner, der erwähnte Bischof von Gibraltar, sagt unter anderem: ,Auch haben sich die Discussionen zu theologischen Höhen erhoben, welche zu erreichen der Geist eines praktischen Engländers schwer findet' (114). [2]) Aus dem ,Guardian' im Deutschen Merkur 1875, 311.

mente oder Gedanken, da er über diese Dinge 50 Jahre dociert und von den Quellen der Kirchengeschichte mehr gelesen hat als irgend ein Lebender'[1]).

Der Stiftspropst trug sich mit dem Gedanken, der zweiten Unionsconferenz eine dritte folgen zu lassen: ‚Hoffen wir, daß im nächsten Jahre, wo wir, so Gott will, wieder zusammenkommen werden, manches weiter gereift sei', sagte er am Schlusse seiner langen Rede am 16. August[2]).

Diese Hoffnungen erfüllten sich nicht. Mitte 1876 schrieb Döllinger nach England, es solle für dieses Jahr von Abhaltung einer Unionsconferenz abgestanden werden. Hauptgründe dieses Entschlusses waren die ‚grundsätzliche Feindseligkeit, welche Overbeck.. gegen das Unionswerk im Schoße der russischen Kirche zu erwecken sucht, andererseits das durch Dr. Pusey in England genährte Mißtrauen gegen Concessionen an die Orientalen in der Filioque-Frage'[3]). Overbeck, Doctor der Theologie und Philosophie, ein zur russischen Kirche übergetretener Deutscher, war nicht nach Bonn gekommen, um eine Versöhnung der getrennten Religionskörper ‚in höherer Einheit' anbahnen zu helfen, sondern um seine irrenden Freunde in der alten und neuen Welt zur russischen Orthodoxie zu bekehren. Was im besonderen den Altkatholicismus anlangt, so schien ihm dessen Selbstzersetzung ein glücklicher Vorbote zu sein für die Förderung seiner Kirchenideale. ‚Die von Tag zu Tag mehr hervortretende doppelte Strömung im Altkatholicismus', theilte er dem Deutschen Merkur mit, ‚die negative eines Jentsch und die positive eines Paffrath, lassen sich auf die Dauer nicht zusammenhalten, sondern werden naturgemäß, erstere in Protestantismus, letztere in Orthodoxie auslaufen'[4]). Noch im Jahre 1876 erschien aus Overbecks Feder eine Schrift mit dem Titel: ‚Die Bonner Unions-Conferenzen oder Altkatholicismus und Anglicanismus in ihrem Verhältnis zur Orthodoxie. Eine Appellation an die Patriarchen und heiligen Synoden der orthodox-katholischen Kirche'[5]), worin er das Auftreten Döllingers zu Bonn

---

[1]) Nach dem Wochenblatte *The Independent* in Periodische Blätter 1875, 533. [2]) Bericht 1875 S. 113; vgl. S. 94. [3]) Deutscher Merkur 1876, 240. [4]) Datiert Cambridgetown (England) 1876 Juli 11, in Deutscher Merkur 1876, 256. [5]) Halle 1876.



mit bitterem Tadel verfolgte und Anschauungen entwickelte, welche dem Deutschen Merkur[1]) das Urtheil entlockten: ‚Overbeck haßt von Grund seines Herzens die Idee selbst einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen‘. Er fordere wie ein ‚schroffer Romanist‘ Unterwerfung unter die orientalische Orthodoxie; ‚wenn er deshalb eine zeitlang mit uns gegangen ist, so hat er sich freilich gründlich in uns getäuscht‘.

Die Bekämpfung der Unionsideen Döllingers durch Mitglieder der russischen und englischen Religionsparteien, die theilweise sehr ungünstige Aufnahme seiner Bestrebungen im Lager der deutschen Protestanten machten für das Jahr 1876 eine Conferenz unmöglich. ‚Auch bedarf unsere Altkatholikengemeinschaft selbst‘, schrieb der Deutsche Merkur am 1. Juli, ‚nach den Ereignissen der letzten Monate neuer ernster Sammlung, ehe sie wieder mit vollem Selbstvertrauen mit anderen Kirchengenossenschaften über religiösen Ausgleich verhandeln kann. Gottes Vorsehung wird alles zum Besten lenken‘. Das ‚volle Selbstvertrauen‘ ist seitdem nie wieder gekehrt. Eine Unionsconferenz hat nicht mehr stattgefunden. Döllinger selbst hat das schärfste Urtheil über seine Versöhnungskünste während der ersten Hälfte der siebziger Jahre geraume Zeit später in die Worte gefaßt: ‚Jene Hoffnungen einer Verständigung und Einigung, welche man früher hegen konnte, erweisen sich als Illusionen, und die beide Kirchen [abendländische und morgenländische] trennende Kluft erweitert und vertieft sich immer mehr‘. So 1888 im Vorwort zu den sieben Vorträgen, welche er über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen Anfangs 1872 zu München gehalten hatte. Daß jene Hoffnungen thatsächlich nicht erst im Jahre 1888 Illusionen geworden sind, sondern daß sie es schon damals waren, als Döllinger sie noch für ausführbar hielt, haben Männer von tieferem religiösen Verständnis erkannt und klar ausgesprochen. Aber keine bloße Illusion, sondern eine offenkundige Entstellung der Thatsache ist die Behauptung, mit welcher der Stiftspropst in dem genannten Vorwort des Jahres 1888 das Mißlingen seiner titanenhaften Unternehmung dem großen Publicum zu erklären sucht. Nicht der innere Widerspruch seiner Unionsidee, sondern der 18. Juli 1870 soll die Schuld tragen an dem tragischen Ausgang. ‚Ich möchte zu bedenken geben‘, sagt Döl-

[1]) 1876, 429 f.

linger, ‚daß es damals mir noch zulässig scheinen konnte, das Verhältnis der anatolischen Kirchen zur Römischen Kirche unter den Gesichtspunkt einer sehr weit reichenden inneren Verwandtschaft und Uebereinstimmung zu stellen. Es war dies seit den Zeiten der Florentiner Synode die auf lateinischer Seite vorherrschende Ansicht und Praxis. Nun ist aber im Verlauf von 16 Jahren die Bedeutung und Tragweite der Vaticanischen Decrete in ein helleres Licht getreten; es zeigt sich, daß die Differenzpunkte zwischen beiden Kirchen sich theils verschärfen, theils vermehren‘ — als ob es sich um eine Versöhnung mit der römischen Kirche, um eine Vereinbarung bezüglich der vaticanischen Decrete gehandelt hätte. Und doch war die römische Kirche zum vorhinein von dem Gedanken einer Vereinigung mit den übrigen religiösen Genossenschaften naturgemäß ausgeschieden worden[1]); und doch hatte auf den Conferenzen zu Bonn kein anderes Band all die Brüder aus Ost und West so eng verknüpft als gerade der gemeinsame Hass gegen Rom, insbesondere gegen die vaticanischen Decrete. Döllinger war nicht imstande, seinen gänzlichen Misserfolg zu bekennen, ohne die historische Wahrheit schreiend zu verletzen, glaubte aber einen Trost zu finden in dem orientalischen Sprichwort:

‚Thust Du das Gute, so wirf es ins Meer,
Sehn's nicht die Fische, sieht's doch der Herr!‘[2])

So hatte denn der Stiftspropst seit dem Jahre 1871 im Grunde nichts weiter als Niederlagen zu verzeichnen; selbst die scheinbaren Siege in Bonn erwiesen sich gar bald als Truggebilde. Erlegen war er auf dem Münchener Congress, erlegen auf dem Kölner Congress, erlegen als der Pionier des großen Einigungswerkes, welches in Bonn sämmtliche romfeindliche Religionsgruppen zu einer mächtigen Phalanx verbinden sollte. Döllingers Hoffnung auf den ‚Triumph‘ und Friedrichs Sehnsucht nach ‚edler Rache‘ waren leer ausgegangen. Man hat Döllingers Museumsreden aus dem Jahre 1872 mit ‚Morgenglocken‘ verglichen, ‚welche den Tag des Friedens eingeläutet und in vieler Herzen Widerhall gefunden haben‘[3]). Es ist beim Morgenläuten geblieben; der ‚Tag des Friedens‘ ist bis zur Stunde noch nicht angebrochen.

[1]) Sieben Vorträge, Nördlingen 1888, S. 116. [2]) Deutscher Merkur 1889, 78. [3]) AaD. 1875, 276.

Lehrte der hl. Thomas den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen?

Von Bonifatius Felchlin S. J.

Die Frage nach dem Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den Dingen ist immer noch Gegenstand lebhafter Erörterung. Die Vertheidiger des realen Unterschiedes berufen sich vor allem auf das Ansehen des hl. Thomas. Während P. Limbourg den realen Unterschied bekämpft und seine Ansicht mit den Anschauungen des hl. Thomas zu versöhnen trachtet, versucht Dr. Rittler den Nachweis, daß der hl. Thomas denselben ausdrücklich gelehrt habe, ja, daß diese Lehre die Grundlage seiner ganzen Philosophie bilde[1]). Auch P. Feldner O. P. tritt in einer Reihe von Artikeln, die noch nicht vollendet ist, für die gleiche Ansicht ein und bezeugt, daß Dr. Rittler mit Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in den Werken des hl. Thomas nachgeforscht und die einschlägigen Stellen mit Bienenfleiß zusammengetragen habe, um die Ansicht des englischen Lehrers in dieser wichtigen Frage kennen zu lernen und der jetzigen Gelehrtenwelt zu übermitteln (Commers Jahrbuch für Philosophie II. p. 529 Anm.). Unsere Absicht geht nicht dahin, den Vertheidigern des realen Unterschiedes in ihren Ausführungen einzeln zu folgen und dieselben zu prüfen. Das

---

[1]) Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des heil. Thomas. Regensburg 1887.

ist ermüdend und verwirrend für den Leser; auch läuft man Gefahr, über der Polemik den eigentlichen Fragepunkt zu vergessen. Wohl aber finden wir es zweckmäßig, zuerst die Beweise für den realen Unterschied nach Rittler kurz darzulegen. Der Leser ist dann sicher, die Ansicht des hl. Thomas im Sinne der genannten Autoren vor sich zu haben. Hierauf werden wir einige Bedenken dagegen vorbringen.

Daß irgend ein Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein obwalte, leuchtet ein: Die existierenden Dinge könnten ja auch nicht sein; ihr Dasein gehört also nicht zu ihrem Wesen. Ebenso ist es etwas Anderes wirklich sein und etwas Anderes möglich sein. Die Frage spitzt sich darauf zu: ob im wirklichen Dinge seine Wesenheit reell verschieden sei von seinem Dasein oder seiner Existenz. Wie Gott die bewirkende Ursache von Leib und Seele ist, die Seele aber als innere Formalursache die Materie zum menschlichen Körper macht, so müsse nach dem englischen Lehrer auch neben der Wesenheit noch eine besondere Realität angenommen werden, welche gewissermaßen als innere Formalursache der geschaffenen Wesenheit das volle Wirklichsein verleihe und daher den besonderen Namen Existenz führe. Hören wir nun, wie Rittler eben diesen Unterschied nachzuweisen sucht.

I.

Die Beweise leiten sich aus der Art und Weise her, wie der hl. Thomas einen dreifachen Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpfe entwickelt.

1. Gott ist wesentlich, seiner Wesenheit nach; das Geschöpf aber nimmt am Sein nur Theil, hat ein Sein. Und eben deshalb, weil die Geschöpfe nicht wesentlich sind, sondern nur am Sein theilnehmen, ist in ihnen etwas Anderes die Wesenheit, die Substanz (essentia, substantia rei) und etwas Anderes (aliud et aliud) das Sein (ipsum esse), etwas Anderes das creatürliche Wesen, welches das Sein durch Theilnahme besitzt und etwas Anderes das Sein, an dem es theilnimmt, (aliud substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum). Das gilt auch von den reinen Intelligenzen oder den getrennten Formen. Zwar sind sie ihrem Wesen nach einfach; weil aber auch in ihnen Wesenheit und Sein nicht dasselbe sind, weil sie

am Sein nur theilnehmen und dieses Sein etwas von ihrem Wesen Verschiedenes, etwas Außerwesentliches ist, darum sind auch sie ein Compositum, zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein als aus zwei Principien, von denen das eine dem anderen innewohnt, inhäriert, dessen Vollendung, dessen letzte Wirklichkeit ist, die sich zu einander verhalten wie Potenz und Act. — Diese ganze Auffassungs- und Sprechweise weist nun aber auf zwei reale Principien in den wirklichen Dingen hin, auf die Wesenheit nämlich als das receptive Vermögen, die subjective reale Potenz und auf das Sein, welches als physischer Act jene verwirklicht. Daher ist dem Aquinaten das Wirklichsein der Geschöpfe nicht blos ein esse receptum ab aliquo, sondern ein esse receptum in aliquo.

Ganz anders ist die Auffassungs- und Sprechweise der Gegner. Der Unterschied des Seins von der Creatur, das aliud et aliud, das differre tritt nicht wie bei Thomas, in den Vordergrund, ist nicht das, was als Charakteristicum des außergöttlichen Seins hervorgehoben wird: im Gegentheil, die Vertheidiger des virtualen Unterschiedes betonen die sachliche Identität und bemühen sich die Gründe darzulegen, weshalb dasjenige, was nach ihnen dasselbe in der Sache ist, von uns als unterschieden, als ein Mehrfaches aufgefasst werden könne. Real ist nur das Fundament der Zusammensetzung, nämlich die jedem Geschöpfe wesentliche Contingenz. Wenn also die Zusammensetzung des creatürlichen Wesens aus Wesenheit und Sein eine Zusammensetzung aus Potenz und Act genannt wird, so ist dies nicht im eigentlichen, sondern nur im analogen Sinne zu verstehen. Denn die Wesenheit als Potenz oder auch das Wesen als potential Seiendes ist nichts anderes als die objective Potenz, das objectiv Mögliche, das eben deshalb, weil es aus sich nicht wirklich ist, als etwas Potentielles, welches das Sein empfängt, aufgefasst werden kann. Zwischen dem objectiv Möglichen aber und seinem Wirklichsein, zwischen der Wesenheit als Object der Erkenntnis und der Macht der bewirkenden Ursache und ihrer Wirklichkeit findet keine eigentliche Zusammensetzung statt. — Diese ganz verschiedene Auffassung und Darstellung weist offenbar auf einen sachlichen Unterschied in der Lehre hin.

2. Gott ist absolut einfach, das Geschöpf aber zusammengesetzt. In den körperlichen Substanzen findet sich eine Zusammen-

setzung aus Stoff und Form und die Individuation kommt her von der materia signata. Daher gibt es viele Individuen einer Art. In dem rein geistigen Wesen fällt diese Zusammensetzung fort. Die subsistenten Formen sind durch sich individuell und daher gibt es in jeder Art auch nur ein Individuum. Insofern ist zwischen Suppositum und Natur kein sachlicher Unterschied. Trotzdem sind Suppositum und Natur nicht völlig identisch. Warum nicht? Weil dem Träger der Natur auch in diesen reinen Formen etwas zukommt, was von ihrer Wesenheit verschieden ist, nämlich das Sein. Nur in Gott ist Natur und Suppositum schlechthin eins, weil er sein eigenes Sein ist. Dieser Unterschied bildet die wesentliche Eigenthümlichkeit des geschaffenen Wesens und ist die Grundlage jedes anderen Unterschiedes; er kann nur ein realer sein. — Principiell verschieden ist die Auffassung des Suarez, der an die Stelle dieses Unterschiedes nur ein Fundament setzt, nämlich die Contingenz, die freilich reale Unterschiede, beziehungsweise reale Zusammensetzungen mit sich bringt.

3. Gott ist unendlich, das Geschöpf als solches endlich. Wo liegt nun der letzte Grund, weshalb Gott unendlich, die Creatur als solche endlich ist? Woher kommt es, daß das göttliche Sein unbegrenzt, das creatürliche aber begrenzt ist? Nach dem heiligen Thomas ist ein Wesen gerade dadurch endlich, daß dessen Sein in einem Subjecte recipiert ist, während es nach Suarez nur dadurch endlich ist, daß es von einem anderen ist. Der hl. Thomas betont auch hier wieder die reale Zusammensetzung aus Potenz und Act und findet gerade darin den Grund der Endlichkeit, während Suarez dies ausdrücklich bekämpft. Gott ist zwar auch nach Suarez ein actus irreceptus, während das creatürliche Sein als solches ein actus receptus ist, aber in einem ganz anderen Sinne als beim hl. Thomas. Das göttliche Sein ist in keiner Hinsicht ein empfangenes, weder von einer Ursache (ab aliquo) noch in einem realen Vermögen als dessen innere Verwirklichung. Das geschöpfliche Sein ist allerdings ein empfangenes, weil und insofern es ein verursachtes ist; nicht aber, weil es als Act in ein reales Vermögen aufgenommen ist; denn eine und dieselbe Sache wird bald Vermögen, bald Wirklichkeit genannt: Vermögen, weil die Creatur aus sich nicht wirklich ist, sondern nur im Zustande der objectiven Möglichkeit ist; Wirklichkeit, weil sie durch die bewirkende Ursache wirklich ist. Ganz folgerichtig findet deshalb Suarez den

letzten Grund der Beschränktheit des creatürlichen Seins nicht in der Wesenheit als dem realen Vermögen, in welchem das Sein aufgenommen und dadurch begrenzt wird, sondern im creatürlichen Sein selbst, welches einer beschränkenden Ursache gar nicht bedürfe, sondern durch sich selbst beschränkt sei, von außen aber als solches hervorgebracht werde.

Dieser Ideengang ist dem hl. Thomas vollständig fremd. Nach dem englischen Lehrer ist das creatürliche Sein nothwendig ein esse receptum in aliquo und nicht blos ab aliquo und gerade dadurch endlich, während das göttliche Sein nicht etwa blos deshalb unbegrenzt ist, weil es unverursacht ist, sondern deshalb, weil es in keinem als der Act in der Potenz aufgenommen ist. Ferner ist nach dem hl. Thomas etwas Anderes das recipiens oder das participans esse und etwas Anderes das esse receptum oder participatum: es sind zwei Seinsprincipien, welche, wie der Stoff und die Form die Constitution der materiellen Substanz sind, als Potenz und Act die creatürliche Substanz als solche ausmachen. Diesem Gedankengange entsprechend begreift der englische Lehrer das göttliche Sein deshalb als reine Wirklichkeit (actus purus), weil es keinem Vermögen als dessen Wirklichkeit innewohnt, während das auszeichnende Merkmal des geschöpflichen Seins gerade darin besteht, daß es seinem Begriffe nach ein in einem realen von ihm real verschiedenen Vermögen aufgenommenes Sein ist. Hierin erblickt er den letzten Grund, weshalb ein Wesen Geschöpf und nicht Schöpfer, endlich und nicht unendlich ist (S. 69 ff.).

Das ist die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen, welche ‚nicht nur ein integrierender Bestandtheil seiner Metaphysik, sondern ein Fundamental-Princip der gesammten thomistischen Philosophie‘ ist. (S. 117.)

II.

Gegen diese Darstellung haben wir drei Schwierigkeiten.

1. Das erste Bedenken bringt uns die formelle Fassung, welche Rittler diesem Grundprincip der Philosophie des heil. Thomas gibt. Jede geschaffene Substanz, so versichert er, ist nach der klaren und bestimmten Lehre des hl. Thomas aus Potenz und Act zusammengesetzt — ‚nicht blos effectiv, weil jedes außer-

göttliche Wesen eine bewirkende Ursache hat, sondern formal, weil es aus zwei ihm immanenten Principien, aus Wesenheit und Sein, real zusammengesetzt ist'. Auch findet sich in sämmtlichen Werken des hl. Thomas auch nicht eine Stelle, welche sich für die gegnerische Auffassung verwerten ließe (S. 109. 99). Nun aber leugnet der hl. Thomas an mehreren Stellen seiner Werke eben diese Formalursache, welche Rittler annimmt, und lehrt ausdrücklich, es genüge die bewirkende Ursache. — In seinem Commentar zur Metaphysik des Aristoteles berührt er die Frage, wodurch denn Materie und Form zur substantiellen Einheit verbunden würden, ob dazu irgend ein Medium nothwendig sei. Keineswegs, antwortet der hl. Thomas; denn Potenz und Act sind gewissermaßen eins. Daher ist die bewirkende Ursache der Naturwesen auch die Ursache ihrer Einheit. Die stofflosen Wesen aber sind durch sich eins, wie sie durch sich existent sind (per se ipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens[1]). Auf diese Stelle, die missverstanden werden kann, kommt der hl. Thomas mehrmals zurück. In der Abhandlung über die geistige Substanz stellt sich der hl. Thomas vor allem die Frage, ob diese aus Materie und Form bestehe. Die Vertheidiger des realen Unterschiedes citieren mit Vorliebe diesen Artikel. Denn hier betont der hl. Thomas eine zweifache Zusammensetzung, einmal die Zusammensetzung aus Stoff und Form, dann die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein. Wie also jene eine reale ist, so soll auch diese eine reale sein. Ebendaselbst nun macht er sich folgenden Einwurf: Nach Aristoteles hat eine stofflose Substanz keine Ursache ihres Seins und ihrer Einheit; jedes erschaffene Wesen aber hat eine Ursache. Mithin gibt es keine geschaffene Substanz ohne Stoff. — Aristoteles, so lautet die Antwort des hl. Thomas, frägt an der betreffenden Stelle nicht nach der bewirkenden Ur-

[1]) Simile est quaerere, quae est causa alicujus rei et quae est causa, quod illa res sit una, quia unumquodque, in quantum est, unum est: et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit actu, et sic non oportet, ea uniri per aliquod vinculum sicut ea, quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea, quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa, quae non habent materiam simpliciter, *per seipsa sunt aliquid unum sicut aliquid existens.* In lib. 8 Metaph. lect. 5 (al. lib. 7 c. 6).

sache, sondern nach der Formalursache. Die stofflosen Wesen haben nun freilich keine Formalursache ihres Seins, wohl aber eine Wirkursache[1]).

Die gleiche Schwierigkeit begegnet uns in der Abhandlung über die Wunder. Daselbst frägt der englische Lehrer, ob die Engel ihrer Natur nach mit Körpern verbunden seien. Der eine Einwurf lautet: Sind die Engel stofflose Formen, dann ist auch ihr Sein nicht von einem anderen verursacht, denn die Form als solche ist Princip des Seins. Ein Wesen also, das reine Form ist, hat kein erschaffenes Sein, sondern ist blos anderen Ursache des Seins. — Mit nichten, entgegnet der hl. Thomas; denn eine solche Substanz hat wohl eine bewirkende Ursache ihres Seins, aber keine Formalursache[2]). Der Leser ermüde nicht, die gleiche Schwierigkeit nochmals zu hören. In der Abhandlung über die Seele kehrt die Frage wieder, ob diese aus Stoff und Form bestehe. Nach Aristoteles, so lautet der Einwand, verlangt die reine Form keine Ursache ihres Seins und ihrer Einheit. Die Seele aber verlangt eine solche Ursache, nämlich Gott, der sie schafft; mithin ist sie keine bloße Form. Die subsistenten Formen,

---

[1]) Philosophus dicit in lib. 8 Metaph. (al. 7 c. 6), quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia. — Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim, quae sunt composita ex materia et forma, statim sunt ens et unum, quia materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, *nec habet causam formalem sui esse*, habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducit ipsam de potentia praeexistenti in actum. De spirit. Creat. a. 1 obj. 5 et ad 5. [2]) Si angeli sunt formae per se stantes, oportet, quod non habeant esse ab alio causatum. Cum enim forma sit essendi principium, inquantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. — Credimus, quod non sint compositi ex materia et forma. Nec oportet, quod propter hoc non sint creati. Forma enim est principium essendi, ut quo aliquid est, cum tamen et esse formae et esse materiae in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata, quae sit forma tantum, potest habere principium essendi *efficiens, non formale*. De Pot. q. 6 a. 6 obj. 4 et ad 4.

entgegnet der hl. Thomas, verlangen zu ihrem Sein und zu ihrer Einheit keine Formalursache, eben weil sie Formen sind, sie haben aber eine äußere Wirkursache, die ihnen das Sein verleiht[1]). Der Leser endlich, dem diese Abhandlungen nicht bei der Hand sein sollten, findet die gleiche Frage, die gleiche Schwierigkeit, die gleiche Lösung im Schulbuche, der theol. Summa nämlich, wieder. Die stofflosen Wesen, so argumentiert der Schüler, haben nach Aristoteles keine Ursache ihres Seins. Die menschliche Seele aber wird von Gott geschaffen: mithin ist sie nicht stofflos. Der Stoff freilich, entgegnet der Meister, verdankt sein Dasein der Formalursache und der Wirkursache; die subsistenten Formen aber haben ihr Sein blos von der Wirkursache, nicht aber durch irgend ein Formalprincip[2]).

Was lehrt nun der hl. Thomas an all diesen Stellen? Offenbar mit den gleichen Ausdrücken das gerade Gegentheil von dem, was Rittler als Grunddogma seiner Philosophie erklärt. Nach dem hl. Thomas genügt es zur Wahrung des geschöpflichen Charakters eines Wesens, daß ihm Gott als bewirkende Ursache das Sein verleiht — nicht durch eine Formalursache, die er ja ausdrücklich leugnet, sondern eben dadurch, daß er es schafft. Nach Rittler genügt die Wirkursache nicht, es ist überdies ein Formalprincip erforderlich, welches innerlich dem Wesen das Dasein gibt. — Die Grundsätze, sagt der englische Lehrer, sind gering dem Umfange nach, aber groß der Kraft nach[3]): sie wirken auf

---

[1]) Illud, quod est forma tantum, statim est ens et unum et non indiget aliquo, quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit Philosophus l. c. Sed anima indiget aliquo, quod faciat ipsam entem et unum, scil. Deo creante. Ergo anima non est forma tantum. — Ea, quae sunt formae subsistentes, ad hoc, quod sunt unum et ens, non requirunt *causam formalem*, quia ipsae sunt formae, habent tamen *causam* exteriorem *agentem*, quae dat eis esse. Quaest. de Anima a. 6 obj. 9 et ad 9. [2]) Illa, quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur Metaphys. l. 8 text. 17 (al. l. 7 c. 6). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo .. Forma est causa essendi materiae et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, *non habet esse* per aliquod *formale principium* nec habet causam transmutantem de potentia in actum. I q. 75 a. 5 obj. 3 et ad 3. [3]) Principia sunt parva quantitate et maxima virtute. 2. Sent. dist. 3 q. 3 a. 2.

alle Deductionen. Gewiss hat dieser große Denker einem Grunddogma seiner Philosophie bei all seinen Ausführungen auch nicht scheinbar vergeben. Nun fragen wir: Wenn der hl. Thomas die Lehre vom realen Unterschiede im Sinne der Vertheidiger auffasste und als Grunddogma seiner Philosophie betrachtete, konnte er die vorgebrachte Schwierigkeit, die so genau den Kernpunkt der Streitfrage berührt, in der angegebenen Weise lösen? Wo liegt der Grund des Widerspruches? beim Meister oder beim Schüler?

2. Die weiteren Bedenken richten sich gegen die eigentliche Beweisführung, die zwei Momente enthält, einmal den einfachen Nachweis, dass der hl. Thomas den realen Unterschied gelehrt habe, dann den innern Grund, warum er ihn gelehrt habe. Jener ist der Sprechweise entnommen, dieser aus der Verschiedenheit des Geschöpfes vom Schöpfer, die erst aus dem realen Unterschiede recht soll begriffen werden. Wir wurden nicht klar, welchem der beiden Beweismomente Rittler mehr Gewicht beilegt, uns will die Beweisführung nach keiner Seite befriedigen.

Was den inneren Grund angehet, so weisen wir zunächst auf eine Gedankenreihe hin, die beim hl. Thomas stets wiederkehrt, und aus welcher die Endlichkeit des Geschöpfes jedenfalls auch muss begriffen werden, und zwar in erster Linie. Nach dem heil. Thomas verhält sich das Geschöpf zum Schöpfer, wie das Kunstwerk zum Künstler. Das Kunstwerk aber ist eine Nachbildung der Idee, die im Geiste des Künstlers lebt. Aehnlich sind die Werke Gottes Nachbildungen seiner Wesenheit, die aber weit hinter ihrem Urbilde zurückbleiben, immer beschränkt und endlich sind. Je näher ein Wesen der göttlichen Wesenheit kommt, je mehr es dieselbe wiederspiegelt, desto vollkommener ist es. Während die Körperwesen blos ‚die Spuren Gottes' an sich tragen, sind die rein geistigen Wesen Abbilder Gottes durch ihr Erkennen und Wollen. Die Zusammensetzung aus Stoff und Form fällt bei ihnen fort; ihre Wesenheit ist einfach. Trotz dieser physischen Einfachheit besteht unter ihnen eine Stufenfolge: die einen sind ihrer Natur nach vollkommener als die anderen. Alle subsistenten Formen kommen in dem grundwesentlichen Merkmal der Intellectualität überein, unterscheiden sich aber wesentlich durch den höheren oder niederen Grad, der jeder einzelnen zukommt. Dieser Grad besagt nicht blos ein Mehr oder Weniger innerhalb der gleichen

Form, wie der hl. Thomas sich ausdrückt[1]), sondern innerhalb verschiedener Formen, er begründet eine substantielle Verschiedenheit. Hierauf beruht der Unterschied von Gattung und Art in den rein geistigen Wesen, welchen eine metaphysische Zusammensetzung aus der generischen und specifischen Differenz in jeder einzelnen Form, eine reale und physische Verschiedenheit unter den einzelnen Formen entspricht[2]).

Es steht nun außer Zweifel, daß der Unterschied von Wesenheit und Dasein, beziehungsweise die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein der ontologische Grund oder das Fundament der Zusammensetzung aus Gattung und Art bildet. Darin stimmen der hl. Thomas und Suarez durchaus überein. Es frägt sich nur, ob zur vollen Wahrung des Unterschiedes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe im letzteren eine physische Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein nach dem hl. Thomas anzunehmen sei.

Nach dem hl. Thomas ist es der göttlichen Güte und Vollkommenheit durchaus angemessen, in den geschaffenen Dingen ihre Aehnlichkeit in möglichst hohem Grade auszuprägen mit Ausnahme jener Eigenthümlichkeiten, welche dem Begriffe des geschaffenen Seins widersprechen; denn es ist Sache einer vollkommenen Wirkursache, Wirkungen hervorbringen, die ihr ähnlich sind, soweit es möglich ist[3]). Uns scheint es nun, daß zur Wahrung des Begriffes ‚Geschaffensein' eine metaphysische Zusammensetzung vollständig genügt. Dadurch wird die unermeßliche Verschiedenheit zwischen Gott und dem Geschöpfe hinreichend gewahrt und zugleich tritt die höchstmögliche Annäherung an die Einfachheit Gottes in den rein geistigen Wesen hervor, in welchen bei einem blos virtuellen Unterschied eine physische Einfachheit in vollem Sinne stattfindet. Aber eben hier beginnt die Schwierigkeit. Ein virtualer Unterschied findet sich auch in Gott zwischen seiner Wesenheit und seinen Vollkommenheiten, wir können auch in Gott zwischen Wesenheit und Dasein unterscheiden. Ist nun in den Geschöpfen kein realer Unterschied, sondern nur ein metaphysischer, so tritt die Verschiedenheit zwischen

[1]) Quaest. de Malo q. 2 a. 6 ad 16. [2]) Lib. 2 c. Gent. c. 95 et passim. [3]) Ad divinam perfectionem pertinet, quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa, quae repugnant ei, quod est esse creatum; agentis enim perfecti est, producere sibi simile, quantum possibile est. 2. c. Gent. c. 30 n. 3.



Gott und dem Geschöpf nicht mehr genug hervor. Denn der virtuale Unterschied in dem Geschöpfe, wie der virtuale Unterschied in Gott hat einen objectiven Grund; beide sind in der Sache begründet (cum fundamento in re).

Allerdings, so antworten wir mit dem hl. Thomas, ist in beiden Fällen der virtuale Unterschied in der Sache begründet, aber in ganz verschiedener Weise. Der eine beruht auf der Gemeinsamkeit der Aussage oder auf der Gemeinsamkeit der Gattung und Art, die andere auf der Gemeinsamkeit der Ursache[1]): jene setzt im Wesen selbst die Unvollkommenheit der Zusammensetzung, eine Vielheit voraus, diese aber besagt vielmehr eine Vollkommenheit in der Ursache, während die Vielheit nur in den Wirkungen liegt. Gott schließt als erste Ursache die Vollkommenheiten, die sich in den Dingen einzeln und wie zerstreut finden, in eminenter Weise in sich. Weil wir nun unsere Begriffe über Gott aus den Dingen schöpfen, so unterscheiden wir in Gott verschiedene Vollkommenheiten, nicht als ob wir Vielheit und Zusammensetzung in Gott hineintrügen, sondern weil die göttliche Wesenheit in der höchsten Einfachheit alle Vollkommenheiten in sich enthält und somit alle unsere Begriffe ‚bewahrheitet'. Ganz anders ist die virtuale Unterscheidung, die wir in den Geschöpfen machen; diese setzt eine metaphysische Zusammensetzung in den Dingen selbst voraus. Schließen wir nun!

Wenn nach dem hl. Thomas diese metaphysische Zusammensetzung genügt, um unter den subsistenten Formen den Unterschied von Gattung und Art zu begründen, wenn eben diese Zusammensetzung, trotz der physischen Einfachheit der einzelnen Formen, unter denselben eine physische Abstufung in der Vollkommenheit bewirkt, wenn diese Zusammensetzung eine Unvollkommenheit in sich schließt, und eben deswegen der hl. Thomas die Zusammensetzung aus Gattung und Art in Gott zurückweist — warum soll denn eine metaphysische Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nicht genügen, um den unermeßlichen Abstand zwischen ihnen und Gott zu wahren, zumal wenn wir nach der angegebenen Weise die Geschöpfe als bloße Nachahmungen Gottes betrachten? Jedenfalls folgt so viel, daß die Lehre vom virtualen Unterschiede philosophisch durchaus begründet ist und hin-

[1]) Summ. II 2 q. 58 a. 6; III q. 4 ad 1 etc.

reicht, um die Lehre von Gott richtig darzustellen. Auch scheint sie uns den Grundsätzen des hl. Thomas gemäß, ja eine Folgerung aus denselben zu sein. Aber eben, weil wir nach der Anschauung des hl. Thomas fragen, erhebt sich die weitere Schwierigkeit: der hl. Thomas nennt ja gerade diese Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein mit Vorliebe eine Zusammensetzung aus Potenz und Act; das weist aber auf eine physische Zusammensetzung hin. Hiemit berühren wir den Hauptbeweis, daß der hl. Thomas den realen Unterschied gelehrt habe.

3. Rittler rügt an Suarez, daß er die Zusammensetzung aus Potenz und Act im analogen Sinne nehme. Diese Rüge kann nur für vorwürfige Frage gelten. Denn im Anschlusse an Aristoteles bemerkt der hl. Thomas ausdrücklich, daß Potenz und Act ‚das Seiende schlechthin theile' und nicht blos im eigentlichen, sondern auch im analogen Sinne zu nehmen sei. Bei der oft erörterten Frage, ob der Engel aus Stoff und Form bestehe, macht er sich folgenden Einwurf. Auch die geistigen Wesen fallen in die Kategorie der Substanz und nehmen somit Theil an den Principien oder Bestandtheilen der Gattung, welche eben Stoff und Form sind. Der hl. Thomas antwortet: Es sei kein physisch gemeinsames Element nöthig, damit sie unter die Gattung fallen, sondern es genüge ein gemeinsames Element dem Begriffsinhalte nach, soweit in allen Dingen Potenz und Act sich finde, freilich nur der Analogie nach[1]). Kurz, der hl. Thomas findet in der Wesenheit der subsistenten Formen, die physisch einfach sind, eine metaphysische Zusammensetzung aus Gattung und Art und nennt sie eine Zusammensetzung aus Potenz und Act. Wenn er also die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein eine Zusammensetzung aus Potenz und Act nennt, warum soll nun gerade sie als eine physische betrachtet werden? Wir finden eine Art Kreisbewegung in Rittlers Beweisführung: jetzt betont er den innern Grund, den wir oben prüften, jetzt die Bezeichnung von

---

[1]) Potentia et actus dividunt ens, inquantum huiusmodi. 12. Metaph. lect. 4. — Uunmquodque genus dividitur per potentiam et actum. De spirit. Creat. a. 1 corp. et a. 3 ad 21. — Non oportet angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen. 2 Sent. dist. 3 q. 1 a. 1 ad 2.

Potenz und Act, die für sich allein nicht genügt. Der hl. Thomas hebt freilich in starken Ausdrücken den Unterschied, beziehungsweise die Zusammensetzung hervor, ganz dem Zwecke gemäß, den er im Auge hat; er erklärt aber auch an mehreren Stellen denselben in einer Weise, die auch der Gegner des realen Unterschiedes zugeben kann, ja zugeben muss. Gott, so lehrt er, ist die reinste Wirklichkeit; denn das Sein gehört zu seinem Wesen. Das Sein aber der geschaffenen Dinge gehört nicht zu ihrem Wesen; ich kann mir einen Menschen denken, ohne zu wissen, daß er ist. Was aber außer der Natur eines Dinges liegt, muss ihm von einer äußeren Ursache zukommen. Dennoch finden sich in den Dingen Potenz und Wirklichkeit: Wirklichkeit, wegen des Seins, das sie haben, Potenz, weil sie ihr Sein von Gott haben und auch nicht sein könnten[1]). Diese Erklärung verlangt doch wahrlich keine zwei

[1]) Omne, quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari, an aliquis homo sit . . Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam. 1 Sent. dist. 8 q. 4 a. 2. — Zum Satze des Lombarden: Esse non est accidens Deo, macht der hl. Thomas den Einwurf: Videtur, quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei, quam suum esse. — Die Lösung lautet: Accidens dicitur hic, quod non est de intellectu alicujus . . et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. — Esse creaturae est causatum ab alio et habet, quantum in se est, potentialitatem. l. c Expositio textus. — Omne enim, quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse . .; unde quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit *dependentiam* ad id, a quo est. Haec autem possibilitas est duplex: *quaedam* secundum dependentiam totius esse ad id, a quo est res secundum totum esse suum et hujusmodi est Deus . . Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, sc. formam praesupposita materia. l. c. q. 3 a. 2. — Cum autem de ratione quidditatis vel essentiae non sit, quod sit composita vel compositum, consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex.

physischen Principien, die sich verhalten wie Materie und Form. Zur Wirklichkeit der Dinge genügt, daß sie außer der Wirkursache sind, zur Potentialität, daß sie nicht aus sich sind, sondern eben durch die Ursache.

Der hl. Thomas gebraucht den Ausdruck Potentialität, der wohl zu beachten ist; er deutet an, wie sich Potenz und Act in den Dingen finden läßt, ohne die objective Potenz hereinzuziehen. In ähnlicher Weise sind die anderen Redewendungen zu erklären.

Die drei Bedenken dürften inzwischen den Leser überzeugen, daß die Lehre vom realen Unterschiede nicht so zuversichtlich als

---

Si vero non sit ipsum esse, oportet, quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquiretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc, ‚quod est‘, et ipsum esse suum erit, ‚quo est‘. Et quia omne, quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius, hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadet potentia. Et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. l. c. q. 5 a. 2. — Offenbar sagt der heil. Thomas, ganz unserer Auffassung gemäß, die stofflosen Wesen seien potentiell inbezug auf Gott, von dem sie ihr Sein haben In welchem Sinne er weiter sagt, das Sein werde im stofflosen Wesen selbst und nicht in einem anderen aufgenommen, und zwar als Acte desselben, zeigt folgende Antwort auf einen Einwand gegen die Immaterialität der Menschenseele: Sicut illud quo est formaliter, sc. anima rationalis, non est aliqua forma. quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse: ita id, quo vivit formaliter, non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id, quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum, in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. 2 Sent. dist. 17 q. 1 a. 2 ad 5. — Gott ist die Wirkursache aller Wesen; dem Stoffe verleiht er das Sein durch eine Formalursache, die substantielle Form, ohne welche der Stoff nicht bestehen kann; der Stoff nimmt die Form in sich auf und bildet mit ihr die materielle Substanz. Den stofflosen Wesen verleiht er das Sein eben dadurch, daß er sie hervorbringt. Der hl. Thomas leugnet also an sechs verschiedenen Stellen das Formalprincip des Seins — im Sinne der späteren Thomisten (Siehe oben).

ein Grunddogma der Philosophie des hl. Thomas anzusehen ist. In einem ferneren Artikel wollen wir auf die Sprechweise des hl. Thomas und den Zweck, welchen er verfolgt, näher eingehen: beide werden uns belehren, daß seine ganze Darlegung uns zu nichts Weiterem führt als zum Grunddogma jeder gesunden Philosophie, das schon Aristoteles aufgestellt hat, zum virtualen Unterschiede von Wesenheit und Dasein.

Gehört die Consecration beider Gestalten zum Wesen des eucharistischen Opfers?

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

Unter den Gründen, womit Dr. Schwane die an den Namen des Cardinals de Lugo geknüpfte Theorie über den Opfercharakter der hl. Messe bekämpft, findet sich auch folgender. ‚Aus der vorgelegten Theorie würde sich die Folgerung ergeben, daß die Consecration und Communion einer einzigen Gestalt, nämlich des Brodes oder des Weines, zum Wesen der eucharistischen Opferhandlung genüge'[1]). Und P. Lehmkuhl schreibt in seiner so geschätzten und weitverbreiteten Theologia moralis: Nullo modo probabile est, alterutram consecrationem per se solam sufficere ad essentiam sacrificii Missæ[2]). Ist die letztangeführte Behauptung, welche die nothwendige Voraussetzung für Schwanes Beweisführung bildet, wirklich so vollkommen außer Zweifel? Der hl. Alphons, dessen hohes Ansehen bekannt ist, nennt an der Stelle, wo er ausdrücklich die hier berührte Frage bespricht, die von P. Lehmkuhl vertretene Lehre blos die wahrscheinlichere und gewöhnlichere. Dabei führt er für die gegentheilige Ansicht mehrere zum Theil nicht unberühmte Theologen an[3]). Suarez weiß ebenfalls Vertreter der letztgenannten Lehrmeinung zu nennen und auch er selbst scheint ihr eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht ab=

---

[1]) Die eucharistische Opferhandlung (Freibg 1889) S. 41. [2]) II n. 165.
[3]) Theol. moral. l. 6 n. 306.

zusprechen[1]. Mastrius behandelt die vorwürfige Frage einfach als eine Controversfrage; auch findet man bei ihm zu den von Suarez und Alphons aufgeführten Vertretern der zweiten Lehrmeinung neue Namen hinzugefügt[2]). L. Habert nennt ebenfalls die erstbezeichnete Ansicht blos communior et longe verior[3]) und Sardagna einfach probabilior[4]). Henno endlich trägt schlechthin die letztgenannte Lehrmeinung vor, ohne der anderen auch nur mit einem Worte zu gedenken[5]). Auch Gotti gesteht gelegentlich, daß diese Lehre bei vielen Theologen Anklang gefunden habe und er scheint im Grunde mit ihnen einverstanden zu sein[6]).

Wir fragen: Sind vielleicht in neuester Zeit zu Gunsten der strengeren Ansicht neue Beweismomente aufgetaucht oder haben wenigstens die vorgenannten Theologen mit Einschluss des heiligen Alphons die seit langem bekannten Gründe nicht recht zu würdigen verstanden, daß ihr Urtheil in dieser Sache so gemäßigt ausfiel? Wir gestehen offen, daß uns kein Theologe aus der neuesten Zeit in die Hände gekommen ist, der sich zu Gunsten der milderen Ansicht ausspräche. Sie wähnen sich, wenn sie die gegentheilige Lehre vortragen, in der Regel so sicher, daß sie kaum an einen ernstlichen Beweis zu denken scheinen. Am allerwenigsten haben wir bei ihnen neue d. h. den früheren Theologen unbekannte Beweisgründe zu entdecken vermocht. Und dennoch läge eigentlich die Last des Beweises auf dieser Seite. Denn wie einerseits nach der allgemeinen Ueberzeugung der katholischen Theologen bei der hl. Eucharistie eine Gestalt ohne die andere giltig consecriert werden kann und überdies ohne Frage das Wesen dieses Sacramentes als Sacrament auch unter einer einzigen Gestalt durchaus gewahrt bleibt: so stehen andererseits Consecration und Opfer in so innigem Zusammenhange, daß man diese zwei Dinge ohne zwingenden Grund nie und nimmer trennen sollte. Dies scheint der Standpunkt Hennos zu sein, wenn er sagt: Consecratio utriusque speciei non est de essentia sacrificii, ut sacrificium est præcise. Ratio est, quia sicut quælibet species

---

[1]) De Sacram. disp. 75 sect. 6. [2]) Disput. theol. de Sacram. d. 4 q. 5 n. 94. Vgl. *A. Tanner*, Theol. schol. tom. IV disp. 5 q. 9 n. 46. [3]) Compend. theol. de Euch. c. 1 q. 8 in fine. [4]) Theol. dogm. pol. art. 5 c. 1 n. 316. [5]) Theol. dogm. De Euch. disp. 11 q. 3 concl. 5. [6]) Theol. dogm. schol., De Euch. sacrif. q. 1 dub. 2 n. 9.

est verum sacramentum, ita consecratio cujuslibet speciei verum sacrificium[1]).

Der vorgelegte Thatbestand hat uns bewogen, die berührte Frage einer etwas einläßlicheren Untersuchung zu unterziehen. Diese Untersuchung kann natürlich kein praktisches sondern einzig wissenschaftliches Interesse im Auge haben.

Bevor wir auf die Sache selbst eingehen, müssen wir den Stand der Frage noch genauer kennzeichnen. Vor allem betrachten wir es als eine ausgemachte Wahrheit, daß nicht blos die Communion unter einer einzigen Gestalt, abgesehen vom celebrierenden Priester, durchaus genügend und erlaubt ist, sondern daß an und für sich auch eine Gestalt ohne die andere giltig consecriert werden kann. Letzteres wird wenigstens für den Fall, wo die Consecration der anderen Gestalt mehr aus Versehen ausbleibt, auch von den Messrubriken ohne weiteres als richtig vorausgesetzt[2]). Wir reden ferner absichtlich von der Giltigkeit im Gegensatze zur Erlaubtheit. Wir übergehen daher die vielbesprochene Frage, ob sowohl die doppelte Consecration als auch die zweifache Communion des celebrierenden Priesters von Christus dem Herrn ein für allemale in der Weise zur Pflicht gemacht worden sei, daß die Kirche oder ihr Oberhaupt in diesen Stücken nie und nimmer dispensieren kann[3]). Ja wir wollen sogar die Unmöglichkeit einer diesbezüglichen Dispens auf Grund eines göttlichen Gebotes als unbestrittene Wahrheit voraussetzen. Was wir also hier untersuchen, ist einzig und allein die Frage: Ist die Lehre, wonach der Consecration, mag sie auch als solche giltig sein, jedenfalls der eucharistische Opfercharakter fehlt, so oft ein Priester nur die eine oder die andere der beiden Gestalten consecriert, — ist diese Lehre, sagen wir, über jeden Zweifel erhaben?

---

[1]) AaO. [2]) De defectibus Missae IV 8. — Aus der Giltigkeit der eintheiligen Consecration im gedachten Falle schließt man nach unserer Ueberzeugung mit Recht auf die Giltigkeit derselben in anderen Fällen. Wenn de Lugo für den Fall, wo vom Priester die Consecration der zweiten Gestalt mit Vorbedacht übergangen wird, die Giltigkeit der Consecration einigermaßen bezweifelt (vgl. De Euch. disp. 10 sect. 8 n. 103), so steht er hierin wohl ziemlich vereinzelt da (vgl. ebd. 102). Ueberdies leitet de Lugo für diesen Fall die Ungiltigkeit der Consecration zunächst nur aus dem Mangel einer entsprechenden Intention ab (vgl. St. Alphons aaO. n. 196.
[3]) Vgl. St. Alph. ebd. n. 306; Gotti aaO. n. 1 ff.

Aus der Unterscheidung zwischen Giltigkeit und Erlaubtheit ziehen wir sogleich eine Folgerung von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Man könnte versucht sein folgenden Schluss zu machen. Die Kirche hat in der Anwendung der beiden Gestalten beim heiligen Opfer niemals dispensiert, ja sie hat nicht einmal die Gewalt hiezu. Ueberdies muss, wie allgemein bekannt ist, bei einem diesbezüglichen Versehen die Consecration der fehlenden Gestalt um jeden Preis nachgetragen werden. Also muss der einseitigen Consecration als solcher der Opfercharakter abgesprochen werden. Dieser Schluss erweist sich auf Grund der vorgelegten Unterscheidung als unberechtiget. Denn alles, was im Vordergliede dieses Enthymems enthalten ist, findet in der Annahme eines göttlichen Gebotes hinreichende Erklärung. Diese unsere Behauptung erhält eine neue Bestätigung durch den Hinweis auf die Communion des Celebranten. Hat vielleicht die Kirche jemals den celebrierenden Priester von der Communion gänzlich oder auch nur theilweise dispensiert, oder besitzt sie wenigstens die Gewalt, eine derartige Dispense zu gewähren? Wo gibt es einen namhaften Theologen, der für eine solche Behauptung einstehen möchte? Und dennoch gehört die Communion des Priesters, wie die große Mehrzahl der Theologen annimmt, keineswegs zum Wesen des eucharistischen Opfers sondern ist nur als eine mehr äußere Ergänzung desselben anzusehen[1]). — Man entgegnet vielleicht: Es mag sein, daß der fragliche Schluss in seiner ursprünglichen Form nicht berechtiget ist. Aber man kann ihm eine andere Wendung geben und sagen: Für ein so unverbrüchliches Gebot muss die Annahme, daß durch den Wegfall der einen oder der anderen Consecration das Wesen des Opfers zerstört wird, die nothwendige Grundlage bilden. Allein

---

[1]) Ein weiteres Beispiel von einem Falle, wo der Kirche nicht gerade wegen der Ungiltigkeit der entgegengesetzten Handlungsweise, sondern infolge einer anderweitigen göttlichen Anordnung jede Dispensationsgewalt benommen ist, können wir in der Nothwendigkeit einer detaillierten Anklage beim Bußsacramente finden. — Daraus ist auch ersichtlich, daß folgender Ausspruch des hl. Thomas: Repraesentatio dominicae Passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari (3 p. q. 80 a. 12 ad 3) für die Anschauung des englischen Lehrers in unserer Frage keineswegs vollkommen entscheidend ist. — Auf den Brief Cyprians an Cäcilius, in dem die Praxis ohne Wein zu celebrieren so scharf verurtheilt wird, werden wir später eingehen.

auch in dieser neuen Form hat die vorwürfige Beweisführung wenig Kraft. Dies zeigt ein Blick auf das, was wir soeben von der Communion des Celebranten gesagt haben. Wenn sich für das Gebot der Communion des Celebranten, abgesehen von dem Wesen des Opfers, eine entsprechende Grundlage finden läſst, so wird eine solche im gleichen Sinne auch für die zweifache Consecration zu finden sein. Doch gehen wir zu anderen Beweisen der strengeren Ansicht über.

Der Hauptbeweis für die Lehre, daß die zweifache Consecration zum Wesen des eucharistischen Opfers gehört, wird von der ursprünglichen Einsetzung dieses Opfers — oder was aufs gleiche hinauskommt — von der positiven Anordnung Christi hergenommen. Dieser Beweis kann nach unserer Anschauung in wirksamster Form auf folgende Weise vorgelegt werden. Das Opfer ist bekanntlich ein symbolischer Cultact; daher muſs es bei demselben der Natur der Sache entsprechend nothwendiger Weise in vielen Stücken wesentlich auf die positive Einsetzung ankommen. So wäre es zB. — um diesen Gedanken etwas concreter darzulegen — bei dem Volke Israel und unter dem mosaischen Gesetze kein Opfer sondern vielmehr ein verabscheuungswürdiges Sacrilegium oder, wenn man lieber will, blos ein freventlicher Versuch zu opfern gewesen, wenn ein Priester, selbst mit genauester Beobachtung aller anderen Opfervorschriften, anstatt des gesetzlichen ein ungesetzliches Opferthier zB. anstatt eines Lammes ein Schwein geschlachtet hätte. Der eigentliche Grund hievon ist offenbar nicht darin zu suchen, als ob das Schwein überhaupt zum Opfer ganz ungeeignet wäre; dieser Grund liegt vielmehr darin, weil das Schwein durch göttliche Anordnung vom Opfer gänzlich ausgeschlossen war. Auf gleiche Weise hat Christus, der Urheber des neuen Bundes, wie eine vorurtheilsfreie Betrachtung aller maßgebenden Umstände zeigt, bei Einsetzung des eucharistischen Opfers die zweifache Consecration ein für allemal in das Wesen des genannten Opfers aufgenommen. Daß dem also sei, erhellt aus dem Berichte der Evangelien über die Feier des letzten Abendmahles. Der Schluſs, der sich aus dem Gesagten ergibt, ist folgender. Man mag den Satz: ‚Die Consecration einer Gestalt für sich genommen erscheint absolut oder abstract gesprochen, d. h. die erforderliche Anordnung oder Einsetzung von Seite Christi vorausgesetzt oder mit einbegriffen, zur Constituierung eines Opfers

nicht ungeeignet', unbedenklich zugeben; aber ohne die erforderliche Anordnung und Einsetzung, ja unter der Voraussetzung, unter dem Einflusse der entgegengesetzten Anordnung und Einsetzung von Seite Christi kann bei der einseitigen Consecration offenbar von einem thatsächlichen Opfer keine Rede sein.

Was den vorgelegten Beweis betrifft, so sind wir mit dem Obersatze vollkommen einverstanden. Dabei fügen wir im Vorbeigehen gegen Schwane die Bemerkung bei, daß die namhaftesten Vertreter der nach de Lugo benannten Opfertheorie das hier beregte Beweismoment sehr hoch anschlagen und daher mit der Mehrzahl der übrigen Theologen die zweifache Consecration als zum Wesen des Messopfers gehörig betrachten. Indessen die Schwäche des vorliegenden Beweises liegt im Untersatze. Derselbe ist nach unserem Urtheile höchst zweifelhaft; wenigstens ist er bislang nicht hinreichend erwiesen und überhaupt nicht leicht erweislich. Suchen wir dies etwas zu begründen. Man sagt: Die zweifache Consecration ist von Christus bei Einsetzung des eucharistischen Opfers als constitutiver Bestandtheil in das Wesen dieses Opfers aufgenommen worden. Dieser Satz enthält, wie er liegt und steht, offenbar nichts anderes als eine einfache Behauptung. Wenn derselbe daher in gegenwärtiger Controverse ohne weitere Begründung als Beweismoment verwendet wird, so kann und muss ein solches Verfahren unter den obwaltenden Umständen als petitio principii bezeichnet werden. Dies ist den bedächtigeren unter den Theologen, welche diesen Beweis zu ihren Gunsten verwenden, auch nicht entgangen. Daher berufen sie sich zum Beweise für die beanstandete Behauptung auf den Bericht der Evangelisten über das letzte Abendmahl. Aber auch dieser Hilfsbeweis erscheint wieder in sich höchst problematisch und ungenügend. Dieser Hilfsbeweis muss sich nämlich, um logisch haltbar zu sein, schließlich auf den Satz stützen: Alles, was der Heiland nach dem Berichte der Evangelisten bei jener Gelegenheit gethan und beobachtet hat, gehört zum Wesen des Geheimnisses, welches damals eingesetzt wurde, und mithin zum Wesen des eucharistischen Opfers. Nun sagen wir: Dieser Satz ist höchst problematisch, ja, wie er liegt und steht, geradezu unrichtig. Um dies für jedermann begreiflich zu machen, fragen wir vor allem: Warum zieht man auf jenen Satz gestützt nicht mit gleicher Berechtigung alsogleich die Folgerung: Also gehören die beiden Ge-

stalten wesentlich zur Communion? Hat der Heiland nicht Opfer und Sacrament ganz zur gleichen Zeit und sozusagen unter Einem eingesetzt? Man hütet sich diese weitere Folgerung zu ziehen, weil dieselbe andererseits mit voller Gewissheit als unrichtig bekannt ist. Wir sind also vollkommen im Rechte, wenn wir den fraglichen Satz, so lange er in seiner Allgemeinheit genommen wird, geradezu in Abrede stellen. Verfolgen wir diese Sache etwas weiter. Die Evangelisten berichten — um nur die bedeutsameren Umstände zu berühren — neben der zweifachen Consecration auch ganz genau, wie der Heiland bei jener Gelegenheit die Gestalten vorerst gesegnet und das Brod gebrochen hat; sie berichten, wie er die consecrierten Gestalten den anwesenden Jüngern, die damals keineswegs als Priester mit dem Heilande mitopferten, sondern eher die Stelle des anwohnenden Volkes vertraten, zu genießen gab. Zudem hielt der Heiland nach dem Zeugnisse der Evangelien die Ordnung ein, daß er zuerst das Brod consecrierte und dann den Wein, nicht umgekehrt. Auch gebrauchte Christus, wie aus den Evangelien mit voller Bestimmtheit zu entnehmen ist, nicht gesäuertes sondern ungesäuertes Brod. Warum zieht man, wenn man an dem fraglichen Satze festhalten will, nicht den Schluss: Also gehören alle diese Dinge, nämlich ungesäuertes Brod, die bestimmte Reihenfolge der Consecration, das Brechen des Brodes mit entsprechenden Segnungsworten oder Segnungsacten, die Communion des anwesenden Volkes und zwar die Communion unter beiden Gestalten oder wenigstens die Communion des Priesters zum Wesen unseres Geheimnisses? Dieser Schluss wird von Seite der fraglichen Theologen nicht so fast deswegen unterlassen, weil derselbe unter den angenommenen Voraussetzungen unberechtigt wäre, sondern weil diese Folgerungen mit der allgemeinen Lehre der Theologen und theilweise auch mit den Lehrentscheidungen der Kirche im Widerspruche stehen. Der vorliegenden Schwierigkeit gegenüber bleibt schließlich keine andere Antwort offen als diese: Das Hoc in den Einsetzungsworten Hoc facite in meam commemorationem[1]) darf nicht allzu materiell genommen und am allerwenigsten in dem Sinne verstanden werden, als ob alles und jedes, worauf das gedachte Pronomen bezogen werden könnte oder auch in Wirklichkeit zu be-

[1]) 1 Kor. 11, 25.

ziehen ist, als zum Wesen der vorliegenden Einsetzung und namentlich zum Wesen des eucharistischen Opfers gehörig angesehen werden müsste; es muss vielmehr hier wie anderswo bei der dogmatischen Deutung der vorliegenden Worte neben anderen maßgebenden Momenten auch die menschliche Urtheilskraft und der gesunde Sinn zu Rathe gezogen werden. Infolge dessen ist in dieser Sache nur so viel als geboten oder auch als zum Wesen des eingesetzten Opfers und Sacramentes gehörig anzusehen, wie viel der Natur der Sache entsprechend erscheint oder auf Grund authentischer Ueberlieferung als solches verbürgt ist. So sieht man, wie die ganze Beweisführung, womit wir uns hier beschäftigen, soweit dieselbe rein für sich betrachtet und nicht auf anderweitige Erwägungen gestützt wird, ganz unausreichend und höchst zweifelhaft bleibt. Denn so lange wir einfach beim Berichte der Evangelisten stehen bleiben und auf die innere Bedeutsamkeit der Dinge keine eingehende Rücksicht nehmen, dürfte es wohl äußerst schwierig ja geradezu unmöglich sein, folgende Behauptung genügend zu rechtfertigen: Währenddem die Unterlassung des Brechens bei der Brodsgestalt und der gänzliche Ausfall der Communion sei es von Seite des Volkes oder auch von Seite des celebrierenden Priesters das Wesen des eucharistischen Opfers keineswegs wesentlich schädiget; währenddem die Communion unter beiden Gestalten wenigstens für die Laien nicht blos nicht wesentlich sondern nicht einmal von Christus geboten ist: muss die zweifache Consecration nicht blos als von Christus streng geboten sondern geradezu als zum Wesen des Opfers unumgänglich nothwendig angesehen werden. Und dennoch müssen jene Theologen, welche den hier besprochenen Beweis als einen für sich bestehenden Beweis aufrecht erhalten wollen, der soeben gestellten Forderung Genüge leisten.

Wir kommen nun zu jenem Beweise, welcher mehr auf die Natur der Sache eingeht. Derselbe ist geeignet, den früheren Beweis zu stützen und mit ihm ein harmonisches Ganze zu bilden. Man kann ihn auf folgende Weise formulieren. Wie aus der hl. Schrift zu entnehmen ist und in der katholischen Kirche allgemein gelehrt wird, steht die eucharistische Opferfeier im innigsten Zusammenhange mit dem Kreuzesopfer. Die hl. Messe soll in der Kirche die ununterbrochen wiederkehrende Vergegenwärtigung, die geheimnisvolle Erneuerung des Kreuzestodes Christi bilden.

Dies ist aber nur dann der Fall, wenn beide Gestalten nebeneinander consecriert werden. — Auch bei diesem Beweise liegt die Schwierigkeit wieder im Untersatze. Derselbe ist keineswegs ganz unanfechtbar, sondern er unterliegt wohlbegründeten Bedenken. Wir fragen: Welches Moment vom Opfertode Christi am Kreuze soll wohl durch die hl. Messe vergegenwärtiget und auf geheimnisvolle Weise erneuert werden? Doch wohl der Tod selbst; oder — wenn man lieber will — die Vergießung des Blutes, wodurch der besagte Tod herbeigeführt wurde? Dies vorausgesetzt, fragen wir weiter: Warum soll in der Consecration einer einzigen Gestalt das, was hier gefordert wird, nicht zu finden sein? Legt man in gegenwärtiger Sache das Hauptgewicht auf den Tod als solchen, so müssen wir fragen: Kann man behaupten, daß der Tod Christi durch die Consecration und durch das Vorliegen einer einzigen Gestalt in keiner Weise vergegenwärtiget und auf geheimnisvolle Weise erneuert wird? Diese Behauptung ist nichts weniger als evident, sie dürfte auch nicht so leicht entsprechend zu begründen sein. Ja wir fragen weiter: Wird der Tod Christi als solcher durch die doppelte Consecration wirklich um ein bedeutendes besser erneuert und vergegenwärtigt, als dies bei einer einzigen Consecration der Fall ist?[1]) Macht man es ja — um etwas mehr ins einzelne einzugehen — der bekannten Opfertheorie Lugos zum Vorwurfe, dass in ihr der zum Wesen des eucharistischen Opfers geforderte Tod der Opfergabe auch bei vereinzelter Consecration vollständig vorhanden sein würde. Aber auch in den Opfertheorien, die unter den Namen von Vasquez und Lessius bekannt sind oder — um allgemeiner zu reden — auch unter der Voraussetzung, daß in vorliegendem Punkte das Hauptgewicht nicht einfach auf den gewaltsamen Tod, sondern näherhin gerade auf die Blutvergießung zu legen ist, verhält sich die Sache nicht viel anders. Oder wie soll denn nach der Opfertheorie des Vasquez durch die doppelte Consecration die fragliche Blutvergießung vergegenwärtiget werden? Wir finden schließlich nichts anderes als folgendes. Die Brodsgestalt vergegenwärtiget uns den blutentleerten Leib, und die Weinsgestalt das vom Leibe getrennte oder ausgegossene Blut. Das gleiche gilt im Grunde auch von der Opfertheorie des Lessius. Denn was gegenwärtigen Lehrpunkt anbelangt, finden wir zwischen Lessius und Vasquez nur den Unter-

[1]) Vgl. De Lugo aaO. n. 106 ff.

schied, daß ersterer den mystischen Tod oder die mystische Blutvergießung nicht sofast in den Opfergestalten als solchen sondern vielmehr in der Bedeutung oder, wenn man lieber will, in der sacramentalen Kraft der Wandlungsworte sucht, während letzterer mehr bei den Gestalten stehen bleibt. Wir glauben nun zur Frage berechtiget zu sein: Wenn die eine oder die andere sacramentale Gestalt für sich betrachtet und die eine oder andere Consecrationsform für sich genommen die erforderliche Trennung zwischen Leib und Blut in keiner Weise vergegenwärtiget, woher soll denn dann für den Fall, daß beide Gestalten zugleich consecriert werden und consecriert vorliegen, die gesuchte Vergegenwärtigung auf einmal kommen? Das einzige, was diesfalls zugegeben werden kann und wohl auch zugegeben werden muss, ist dies: Die mystische Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi springt im Falle der doppelten Consecration weit deutlicher in die Augen als im entgegengesetzten Falle. — Die beregte Schwierigkeit ist den Vertheidigern der besprochenen Lehre keineswegs entgangen. Daher behaupten mehrere aus ihnen mit allem Nachdruck: Zum Opfer genügt es nicht, daß bei der Messfeier die Trennung des Blutes vom Leibe etwa blos als vollendete Thatsache zum Ausdruck kommt; die besagte Trennung muss aber auch gerade als vorübergehendes Geschehen vergegenwärtigt werden. Allein selbst abgesehen von dem Umstande, daß diese neu modificierte Forderung, soferne man darin ein wesentliches Moment des eucharistischen Opfers erblicken soll, wieder nicht recht bewiesen erscheint, will es uns nicht recht klar werden, wie die Blutvergießung als solche d. h. die Blutvergießung in ihrem Geschehen durch die Consecration einer einzigen Gestalt ganz und gar nicht zum Ausdruck kommen soll, während sie in der Consecration beider Gestalten anerkanntermaßen zum klaren Ausdruck kommt. Ja es ist schwer zu begreifen, wie bei der doppelten Consecration die gedachte Blutvergießung wenigstens um ein bedeutendes deutlicher vergegenwärtigt werden soll, als dies zB. bei der Consecration des Weines für sich allein genommen der Fall ist. Oder soll etwa — um auf die Sache etwas näher einzugehen — die Consecration des Brodes für sich allein den lebendigen Leib darstellen, so daß der Leib Christi für das Auge des Gläubigen erst nach erfolgter Consecration des Kelches als entseelt und blutentleert erschien? Gewiss nicht. In Wirklichkeit ist der Leib Christi —

daran darf kein Gläubiger Christ zweifeln — in dem allerheiligsten Sacramente allzeit lebendig. Auch die mystische Bedeutung der sacramentalen Gestalten bleibt sich als solche immer gleich[1]).

Doch wir wollen die Behauptung: Sowohl die Trennung des Blutes vom Leibe als vollendete Thatsache als auch die Blutvergießung als vorübergehendes Geschehen kommt bei der zweifachen Consecration weit deutlicher zum Ausdrucke, gelten lassen. Ist dadurch unsere Streitfrage schon entschieden? Keineswegs. Denn es bliebe den Vertretern der strengeren Ansicht immer noch zu beweisen, daß die zweifache Consecration gerade wegen dieser größeren Deutlichkeit von Christus als wesentlicher Bestandtheil in die Einsetzung des eucharistischen Opfers aufgenommen wurde. Dieser Beweis ist aber jedenfalls nicht ohne Schwierigkeit. Die Rücksicht auf das Geheimnis der Eucharistie als Sacrament gebietet uns in dieser ganzen Sache große Vorsicht. Wir müssen diesen wichtigen Gedanken etwas weiter ausführen. Wie kaum zu leugnen ist, soll nicht blos das heil. Messopfer sondern auch die heil. Communion nach dem Willen Christi als Andenken an sein Leiden und Sterben angesehen werden. Die Worte des Apostels: Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat[2]), beziehen sich ja unmittelbar auf die Communion. Dabei muss man, wie wir als bekannt voraussetzen, entschieden an der Lehre festhalten, daß der Communion unter einer Gestalt kein wesentliches und überhaupt kein bedeutsames Moment der Communion mangelt[3]). Wenn also die Communion unter einer Gestalt hinreichend geeignet ist, um als Andenken an den Opfertod Christi zu gelten, warum soll dann die Consecration einer einzigen Gestalt auf ihrem eigenthümlichen Gebiete d. h. als Opfer

---

[1]) Vielleicht dürfte jemand versucht sein, auf die Worte in der Consecrationsform des Kelches qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum ein besonderes Gewicht zu legen. Allein mit Unrecht. Sonst müsste man vor allem die genannten Worte, gegen die allgemeine Ansicht, als einen wesentlichen Bestandtheil der gedachten Consecrationsform ansehen. Zudem hätte man in der gedachten Voraussetzung wenigstens keinen Grund, um nicht blos der Consecration des Brodes sondern auch der Consecration des Weines für sich genommen den Opfercharakter abzusprechen. [2]) 1 Kor. 11, 26. [3]) Vgl. 1 Kor. 10, 17; 11, 27; Trid. sess. 21 cap. 1.

zu dem besagten Zwecke weniger geeignet oder durchaus unzureichend sein? — Dabei ist noch folgendes zu beachten. Auf den ersten Blick scheint der Communion unter einer Gestalt im Vergleiche zur Communion unter beiden Gestalten ein bedeutungsvolles Moment zu fehlen. Es ist bekannt, daß durch die äußeren Gestalten dieses Sacramentes die innere Gnadenwirkung desselben äußerlich angedeutet und in gewissem Sinne auch innerlich bewirkt werden soll. Da nun die Gnadenwirkung der Communion im allgemeinen gesprochen in der geistigen Erquickung der Seele besteht, so springt es in die Augen, daß diese Gnadenwirkung durch beide Gestalten viel vollständiger angedeutet wird als durch eine einzige; denn zu einer vollständigen Mahlzeit ist bekanntlich Speise und Trank erforderlich[1]). Man muss somit hinsichtlich der Eucharistie als Sacrament und hinsichtlich der diesbezüglichen Einsetzung, um mit der Lehre und Praxis der Kirche nicht in Widerspruch zu gerathen, den Grundsatz aufstellen: Wenn man beurtheilen will, was zum Wesen dieses Sacramentes gehört und was nicht, muss man nicht so sehr bei dem äußeren Scheine stehen bleiben, sondern sehr wohl auf die innere Natur der Sache Rücksicht nehmen. Wie soll man nun — so müssen wir fragen — bei Bestimmung der wesentlichen Merkmale des eucharistischen Opfers auf einmal einem mehr äußerlichen Momente ein so entscheidendes Gewicht beilegen?

Um den zwei soeben besprochenen Beweisgründen oder vielmehr dem aus den zwei vorgeführten Beweismomenten entspringenden Gesammtbeweise eine neue Stütze zu geben, berufen sich manche Theologen auf das vorbildliche Opfer des Melchisedech[2]). Wenn das gedachte vorbildliche Opfer — so schließt man — aus Brod und Wein zugleich bestand, so wird auch das eucharistische Opfer, in dem wir die Erfüllung jenes Opfers vor uns haben, beide Gestalten umfassen müssen. Wir stellen keineswegs in Abrede, daß dieses neue Beweismoment der oben dargelegten Beweisführung, namentlich soweit sich dieselbe auf die positive Einsetzung von Seite Christi stützt, einen neuen Halt verleiht. Denn wer weiß nicht, daß der Heiland durch die Stiftung seiner Kirche sowie durch die Einsetzung seiner Gnadenmittel die Vorbilder des

[1]) Der gleiche Gedanke liegt auch in den Worten des Hymnus Sacris solemniis: Dedit fragilibus corporis ferculum, Dedit et tristibus sanguinis poculum. [2]) Genes. 14, 18.

alten Bundes erfüllen und zwar in allen Stücken genau erfüllen wollte? Allein eine ausschlaggebende Bedeutung können wir auch diesem Beweismomente nicht beimessen. Denn fürs erste war das Opfer des Melchisedech wohl nicht blos Opfer sondern zugleich auch Opfermahl. Als solches war es gewiss auch Vorbild der Communion. Wir stehen also auch hier wieder vor der früher besprochenen Schwierigkeit. Zudem redet die bekannte Weissagung des Malachias[1]), welche allgemein auf das hl. Messopfer bezogen wird, einfach von einem Speiseopfer, ohne irgendwie einer Ergänzung desselben durch ein beigefügtes Trankopfer zu erwähnen. Daher scheint diese berühmte Weissagung, welche mit dem Typus des Melchisedech unmöglich im Widerspruche stehen kann, eher die entgegengesetzte Ansicht zu begünstigen. — Manche machen des weiteren noch folgende Bemerkung. Gegen das Beispiel und die Anordnung Christi blos eine Gestalt consecrieren heißt nicht opfern sondern vielmehr ein freches Sacrilegium vollbringen. Diese Bemerkung hat nach unserem Urtheil in gegenwärtiger Controverse wenig oder keinen Wert. Denn Opfer und Sacrilegium oder näherhin eucharistisches Opfer und Sacrilegium schließen sich gegenseitig keineswegs nothwendig aus. Oder begeht beispielsweise der Priester, der im Stande der Todsünde oder ohne liturgische Kleider und Geräthe oder mit halbverwesten Opfergaben celebriert, nicht ein großes Sacrilegium? Dennoch wird dadurch, wie jedermann bekannt ist, das Wesen des eucharistischen Opfers nicht im mindesten beeinträchtiget. Um durch diese Bemerkung etwas zu erzielen, müsste man in dem Sinne von einem Sacrilegium sprechen, als ob beim Messopfer durch die Consecration einer einzigen Gestalt die vermöge göttlicher Einsetzung nothwendigen oder wesentlichen Opfermomente nicht eingehalten würden. So aber kommt die Beweisführung, mit der wir es hier formell zu thun haben, für sich genommen d. h. von anderen Beweisen abgesehen, offenbar auf eine petitio principii hinaus.

Endlich kann zu Gunsten der strengeren Ansicht noch folgendes geltend gemacht werden. Wie jedermann weiß, ist es zu wiederholtenmalen vorgekommen, daß beim hl. Messopfer ungiltige Materie und namentlich unechter Wein zur Verwendung kam. Nachdem man den Irrthum entdeckt hatte, wandte man sich an

---

[1]) Malach. 1, 10 11.

den hl. Stuhl und bat um Condonation der betreffenden Messen oder man stellte auch die Anfrage, ob die gedachten Messen, abgesehen von einer authentischen Condonation, nothwendig nachgetragen werden müssten. Die Antwort auf die letztgenannte Anfrage lautete stets bejahend. Daher wurde auch in derartigen Fällen eine authentische Condonation durchaus für nöthig erachtet und dieselbe wurde immer nur in Verbindung mit einer entsprechenden Compensation gewährt d. h. der betreffende Priester oder die betreffende Kirche bekam mit der gewünschten Condonation zugleich den Auftrag, eine gewisse Anzahl von hl. Messen, zB. den 10. oder 20. Theil der ganzen Summe, nachzutragen. Der hl. Stuhl betrachtet mithin — so schließt man — solche Messen entschieden für ungiltig.

Wir werden wohl kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß neuere Theologen, namentlich die Moralisten, in unserer Streitfrage vorzüglich aus diesem Grunde sich so unbedenklich für die strengere Ansicht ausgesprochen haben. Indessen vermögen wir von unserer Seite diesem Argumente ein so entscheidendes Gewicht nicht beizulegen. Es ist bekannt, daß die römischen Congregationen bei ihren Antworten in der Regel nicht die Absicht haben, theologische Streitfragen zu entscheiden. Darum fragen wir mit Recht: Können Entscheidungen wie die soeben gekennzeichneten nicht auf dem Grundsatze beruhen: Obligationi certae, saltem in materia justitiæ, nequaquam satisfit per solutionem incertam? Ja aus dem Umstande, daß in solchen Fällen die gewünschte Condonation in der Regel ohne Schwierigkeit ertheilt wird und daß das Maß der beigefügten Compensation gewöhnlich verhältnismäßig ein sehr geringes ist, könnte sogar mancher geneigt sein, den entgegengesetzten Schluss zu ziehen d. h. zu vermuthen, daß man auch bei den römischen Congregationen von der völligen Ungiltigkeit solcher Messen keineswegs vollkommen überzeugt ist[1]).

Allein die mildere Ansicht ist nicht ausschließlich auf ein rein negatives Verfahren, d. h. auf die bloße Entkräftung der

[1]) Diese Bemerkungen machen es erklärlich, warum die Dogmatiker in der Regel auf derlei Entscheidungen der römischen Congregationen keine Rücksicht nehmen.

gegnerischen Beweise angewiesen: sie kann für sich auch positive Gründe anführen und zwar solche, die eine gewisse Beachtung zu verdienen scheinen. Den ersten[1]) positiven Grund für diese Lehrmeinung haben wir schon öfters anzudeuten Gelegenheit gefunden. Führen wir nun denselben etwas genauer aus. Bei der heiligen Eucharistie müssen wir vor allem der Klarheit wegen mit den katholischen Schulen zwischen Sacrament im Werden, dann Sacrament im bleibenden Zustande und endlich Sacrament im Genusse unterscheiden. Diese Unterscheidung vorausgesetzt sagen wir: Sacrament im Werden und Opfer erscheinen im vorliegenden Geheimnisse nicht so fast als zwei getrennte oder auch nur als zwei trennbare Dinge, sondern sie charakterisieren sich vielmehr als zwei Seiten oder zwei Momente ein und desselben Vorganges, die blos logisch oder metaphysisch von einander unterschieden werden können. Dabei ist, wie wir gesehen haben, nicht zu bezweifeln, daß die Consecration einer einzigen Gestalt für sich genommen wenigstens als Consecration oder — was das gleiche ist — als Sacrament im Werden, jedenfalls giltig und auch in seinem Wesen gewissermaßen durchaus vollständig ist. Warum soll also — so ist man genöthiget zu fragen — die Consecration einer einzigen Gestalt mit Ausschluss der anderen in ihrer Eigenschaft als Opfer auf einmal nicht blos innerlich mehr oder weniger unvollständig sondern ganz und gar ungiltig sein? — Den vorliegenden Beweis können wir auf folgende Weise um ein bedeutendes verstärken. Nach einem Grundsatze, der von keinem Theologen bezweifelt wird, bewirken bei den Sacramenten des neuen Bundes die Worte der sacramentalen Form eben das, was sie bedeuten[2]). Nun finden aber die größten Theologen, und zwar wie uns scheint mit vollem Rechte, sowohl in den Wandlungsworten des Brodes für sich genommen[3]), als auch, und zwar noch viel deutlicher, in

---

[1]) Bei älteren Geschichtschreibern und Geographen (vgl. *Volaterranus*, **Geographia** l. 4) findet sich die Nachricht, Innocenz IV hätte für die Scandinavischen Reiche die Erlaubnis gegeben, ohne Wein zu celebrieren. Allein diese Nachricht wird schon seit langem als ganz unverläſslich angesehen. Dies ist der Grund, warum wir auf die gedachte Thatsache, die als solche offenbar zu Gunsten der milderen Ansicht entscheidend wäre, keine Rücksicht nehmen. [2]) Aus diesem Grundsatze folgt unter anderem auch, daß die Consecration einer Gestalt ohne die andere als Consecration offenbar giltig sein muss. [3]) Um dies zu erweisen, müssen die Worte

den Wandlungsworten des Kelches für sich genommen den Opfercharakter der Eucharistie unverkennbar ausgedrückt[1]). Es wird sich also der Opfercharakter auch in der vereinzelten Consecration sei es der einen oder der anderen Gestalt vorfinden müssen[2]).

Wir gehen nun zu einem zweiten Beweise über. Die Erzählung im letzten Capitel des Lucasevangeliums von dem Brodbrechen des auferstandenen Heilandes zu Emmaus wird von vielen Kirchenvätern, Schriftauslegern und scholastischen Theologen als Feier der hl. Eucharistie gedeutet[3]). Es fehlt auch nicht an Gründen für diese Annahme[4]). Um von anderem zu schweigen, wollen wir nur auf den auffallenden Gleichlaut der Worte im vorliegenden Berichte und im Berichte über die Consecration des Brodes beim letzten Abendmahle hingewiesen haben. Manche Theologen sind von der Richtigkeit dieser Annahme so sehr überzeugt, daß sie keinen Anstand nehmen, für die Erlaubtheit der Communion unter einer Gestalt sich auf diesen Vorgang zu berufen[5]). Man beachte wohl, daß in der fraglichen Erzählung einzig und allein vom Brode die Rede ist. Wollte jemand behaupten, der Heiland habe bei jener Gelegenheit neben dem Brode auch Wein consecriert und dargereicht, so müsste er sich auf den Vorwurf gefasst machen, daß er nicht beim Texte bleibe und ohne Berechtigung etwas auswärtiges in denselben hineintrage. Auch die Behauptung, der Heiland habe bei jener Gelegenheit zwar consecriert und den beiden Jüngern die hl. Communion gereicht aber keineswegs zugleich das hl. Opfer gefeiert, muss offenbar zum wenigsten eine sehr gezwungene genannt werden. Ein Ausweg bleibt hier noch offen. Man könnte sagen: Christus der Herr

---

Christi, wie sie bei den Evangelisten und wie sie bei Paulus berichtet werden, verglichen werden (vgl. *Franzelin*, De Eucharist. thes. XI).

[1]) Wer sich von der Kraft der fraglichen Beweisführung überzeugen will, mag bei größeren Dogmatikern nachsehen (vgl. *Franzelin*, De sacrif. thes. XI; *Bellarm.*, De Eucharist. l. 5 c. 12). [2]) Mancher sagt vielleicht: Wenn dem also wäre, so hätten wir in der hl. Messe nicht mehr ein einfaches, sondern vielmehr ein doppeltes Opfer. Auf diesen Einwurf ist gerade so zu antworten, wie auf den Einwurf, als hätten wir in der Eucharistie nicht ein Sacrament sondern zwei. [3]) Vgl. *Cornelius a Lapide* ad Luc. 24, 30. [4]) Vgl. *Corn. a Lapide* l. c.; *Maldonat.* ad Luc. 24, 16; *Gotti* l. c. n. 7. [5]) *Corn. a Lap.* l. c.; *Dalponte*, Compend. Theol. dogm. n. 450.

besaß rücksichtlich der Sacramente und rücksichtlich des Opfers, das mit den Sacramenten auf gleicher Linie steht, die sogenannte potestas excellentiæ[1]). Er konnte also bei der gedachten Gelegenheit von dieser Gewalt in dem Sinne Gebrauch machen, daß er damals nicht blos in einer ganz ungewöhnlichen, sondern geradezu in einer solchen Weise opfern wollte, wie es für einen gewöhnlichen Priester nicht blos unerlaubt, sondern geradezu unmöglich oder ungiltig wäre. Allein dieser Ausweg kennzeichnet sich auf den ersten Blick als einen so misslichen und erzwungenen, daß ein besonnener Theolog nur in der höchsten Noth zu ihm seine Zuflucht zu nehmen sich herbeilassen wird. — Nach dem Gesagten ergibt sich der ganze Beweis von selbst. Christus der Herr selbst hat aller Wahrscheinlichkeit nach gelegentlich einmal unter einer einzigen Gestalt das eucharistische Opfer dargebracht; also kann diese Weise zu opfern nicht ungiltig sein. — Eine gewisse Verstärkung erhält der vorgelegte Beweis durch den Umstand, daß in der Apostelgeschichte die eucharistische Feier der ersten Christengemeinden, welche ohne Zweifel Opfer und Opfermahl mit einander vereinigten, wiederholt einfachhin fractio panis genannt wird[2]). Wir sind zwar weit entfernt, mit gewissen Theologen, welche sich zur Vertheidigung der Communion unter der einzigen Brodsgestalt auf die Apostelgeschichte berufen, zu glauben oder anzunehmen, es sei in den apostolischen Zeiten häufig, ja gewöhnlich nur die Brodsgestalt allein consecriert worden[3]). Aber die Thatsache, daß der ganze Vorgang der eucharistischen Feier gemeiniglich von der Consecration des Brodes seine Benennung erhielt, erklärt sich offenbar am leichtesten und am natürlichsten bei der Voraussetzung, daß nach der Ueberzeugung der ersten Christen das ganze Wesen des eucharistischen Geheimnisses als Sacrament und als Opfer auch in der Consecration der einzigen Brodsgestalt gewahrt bleibt und daß nach ihrem Wissen der Heiland selbst gelegentlich unter der einzigen Brodsgestalt wahrhaft consecriert und geopfert hatte.

Des weiteren lesen wir für unseren Zweck bei Cardinal Gotti folgendes: Consecrationem sub utraque specie non

---

[1]) Vgl. *S. Thom.* 3 q. 64; *Egger*, Compend. Theol. dogm. n. 450.
[2]) Apostelgesch. 2, 12 46; 20, 7 11. [3]) Vgl. Dalponte aaO.

esse de essentia sacrificii .. colligitur ex Cypriano (epist. laudata i. e. ep. 63 n. 17), qui reprehendit quidem presbyteros, qui gentilium metu sacrificiis matutinis vinum non consecrabant; non tamen eorum sacrificia arguit nullitatis sed potius ignorantiam et simplicitatem excusat dicens, posse ignorantiæ vel simplicitati eorum de indulgentia Domini veniam concedi[1]). Es dürfte nicht so leicht sein, diese Argumentation des berühmten Theologen gänzlich zu entkräften und Cyprian ganz im entgegengesetzten Sinne auszulegen. Allerdings schreibt der große Bischof von Carthago im nämlichen Briefe: Si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari; nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni[2]). Allein wie aus dem Contexte hervorgeht, soll hiemit zunächst nur betont werden, daß beim hl. Opfer der Wein keineswegs durch Wasser ersetzt werden kann. Wir stellen nicht in Abrede, daß sowohl die Worte Cyprians in sich betrachtet als auch der entschiedene Hinweis auf die Nothwendigkeit der Vergegenwärtigung des Leidens Christi über diesen mehr beschränkten Gedanken hinauszugreifen scheinen. Allein es bleibt immerhin zu bedenken, daß bei Cyprian in unserer Sache nirgends eine klare und bestimmte Unterscheidung erstlich zwischen Opfer und Opfermahl oder zwischen Opfer und einfacher Consecration, und dann zwischen Ungiltigkeit und Unerlaubtheit zu finden ist. Daher dürfte man bei seinen Ausführungen, was die Nothwendigkeit der beiden Gestalten zum Opfer anbelangt, nicht so leicht berechtiget sein, über die necessitas præcepti divini hinauszugehen. Dies gilt auch von folgenden Worten, die uns im nämlichen Briefe Cyprians begegnen: Ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse[3]). Ja der geflissentliche Beisatz verum *et plenum* zu sacrificium scheint positiv anzudeuten, daß nach der Anschauung des großen Kirchenlehrers auch bei der Consecration des Brodes allein ein wahres wenn auch nicht in jeder Beziehung vollständiges Opfer

---

[1]) AaO. n. 9. [2]) Ebd. n. 9. [3]) Ebd. n. 14.

stattfindet. Wenigstens dürfte aus dem Ganzen ersichtlich sein, daß man zur Zeit Cyprians über die Ungiltigkeit des eucharistischen Opfers bei Ermangelung beider Gestalten keineswegs vollkommen im reinen war.

Endlich beachte man noch folgendes. Es ist nicht zu leugnen, daß die Erklärung, welche de Lugo und mit ihm viele andere namhafte Theologen von dem Opfercharakter der hl. Messe geben, eine bedeutende Wahrscheinlichkeit für sich hat. Hier ist nicht der Ort, über diesen Gegenstand uns weitläufiger zu verbreiten oder auch nur die Einwände, welche gegen die bezeichnete Opfertheorie erhoben werden, auf ihren wahren Wert zu prüfen. Die Anzahl und das Ansehen der Vertreter dieser Opfertheorie dürften genügen, um derselben neben anderen diesbezüglichen Theorien einen ehrenvollen Platz zu wahren. Nebst Cardinal de Lugo nennt Cardinal Franzelin, der sich ganz an den genannten anschließt, noch Martinonus, Franz de Lugo, Johann Ulloa, Simonetus, Platelius, Muniessa, Viva, Antoine und die Würzburger Theologie. Diesen können wir folgende Namen beifügen. Sporer[1]), Charmes[2]), Henno[3]), Schouppe[4]), Stentrup[5]), Egger[6]), Dalponte[7]), Gihr[8]). Was den inneren Beweis der Sache anbelangt, so erlauben wir uns in aller Kürze den Gegnern dieser Theorie folgende Punkte zur vorurtheilslosen Erwägung vorzulegen. 1. Richtig aufgefasst stößt de Lugos Opfertheorie die übrigen Opfertheorien oder wenigstens diejenigen unter ihnen, welche neben ihr das meiste für sich haben und am meisten Vertreter zählen — wir meinen die richtig verstandenen Opfertheorien des Vasquez und Lessius — in ihren positiven Elementen nicht um; sie will dieselben nur durch ein neues und tiefergehendes Moment entsprechend ergänzen. 2. Sodann frägt man mit Recht: Ist denn die Opfertheorie des Vasquez oder die Opfertheorie des Lessius, nackt für sich genommen, in Wirklichkeit so vollkommen befriedigend, daß jede weitere Ergänzung und Vertiefung derselben sofort als überflüssig abzuweisen ist? 3. Eine weitere hiehergehörige Frage lautet: Hat es wenigstens mit der Voraussetzung,

[1]) Theol. moral. sacram. p. 2 n. 78—80. [2]) De Eucharist. c. 2 q. 3. [3]) L. c. disp. 11 q. 3 concl. 4. [4]) Elem. theol. dogm. De Euch. n. 287. [5]) Soteriol. the . 95. [6]) L. c. n. 533. [7]) L. c. n. 901. [8]) Das hl. Messopfer.

auf welche die Opfertheorie de Lugos sich gründet, d. h. mit der Lehre, daß die anbetungswürdige Menschheit Christi in der heil. Eucharistie infolge der ganz eigenartigen sacramentalen Gegenwart sich weder von innen aus und aus eigener Kraft willkürlich bewegen noch die äußeren Sinne naturgemäß bethätigen kann, seine Richtigkeit? 4. Daran reiht sich endlich naturgemäß die Frage: Erscheint diese letztgenannte Eigenthümlichkeit der unter den sacramentalen Gestalten verborgenen Menschheit Christi — die innere Richtigkeit der Sache vorausgesetzt — zu einer entsprechenden Ergänzung der übrigen Opfertheorien und namentlich zu einer tiefergehenden Erklärung der eucharistischen Opferhandlung durchaus ungeeignet?

Damit sich der prüfende Theologe betreffs dieser Punkte leichter orientieren kann, wollen wir noch folgendes beifügen. Von der Richtigkeit des ersten Punktes wird sich bei aufmerksamer Prüfung jedermann selbst leicht überzeugen. Nicht die positiven Momente, welche Vasquez und Lessius an der hl. Messe zur Erklärung ihres Opfercharakters hervorgehoben haben, sind es, welche richtig verstanden, de Lugo und seinen Anhängern missfallen. Was ihnen an der Opfertheorie der beiden genannten Theologen missfällt, ist die negative oder privative Seite derselben d. h. die offene oder schweigende Behauptung, hiemit den ganzen und vollen Opfervorgang der hl. Messe erschöpft zu haben[1]). Was den zweiten Punkt betrifft, so müsste eine so weitgehende Selbstgenügsamkeit billige Verwunderung erregen. Die Voraussetzung, welche wir im dritten Punkte berührt haben, dürfte in ihrer Allgemeinheit kaum ernstlich zu bestreiten sein. Diese Voraussetzung zählt nicht blos Männer wie den hl. Thomas[2]) und Suarez[3]) zu ihren entschiedenen Vertretern, sondern sie gilt bei den scholastischen Theologen, mit Abzug einiger älterer Nominalisten, überhaupt als eine ausgemachte Sache. Uns wenigstens ist bislang kein einziger Theologe der scholastischen Richtung in die Hand gekommen, der diesen Lehrpunkt berührt hätte, um ihn zu bestreiten. Wohl aber haben wir gar viele gefunden, welche sich offen und nachdrücklich zu

---

[1]) De Lugo und seine Anhänger meinen, daß ihren Gegnern der eigentliche Kern des Opfervorganges entgangen sei. [2]) 3 q. 76 a. 6 et 7. [3]) De sacram. disp. 53.

Gunsten dieser Lehre äußern. Es möge genügen zu den früher angeführten noch folgende Namen hinzuzufügen: Becanus[1]), Tanner[2]), Mastrius[3]), L. Habert[4]), Juenin[5]). Im letzten Punkte endlich d. h. bei der Frage, ob die gedachte Selbstentäußerung des Gottmenschen oder vielmehr der Vorgang dieser Selbstentäußerung für die Erklärung des Opfervorganges und des Opfercharakters der hl. Messe verwendbar sei, scheint die bejahende Antwort gleichfalls sehr nahegelegen zu sein.

Es kann also, wie die Umstände bis jetzt sich verhalten, der Opfertheorie de Lugos eine bedeutsame Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden. Daraus ergibt sich nun ein nicht zu unterschätzendes Argument zu Gunsten der Lehre, daß der Consecration einer einzigen Gestalt als solcher der wesentliche Opfercharakter nicht abgesprochen werden darf. Denn wenn die Opfertheorie de Lugos richtig ist, so muss offenbar die angedeutete Selbstentäußerung der hochheiligen Menschheit Christi als das Hauptmoment des eucharistischen Opfervorganges angesehen werden. Die Momente, welche von Vasquez und von Lessius ausschließlich berücksichtiget werden, treten bei dieser Anschauung offenbar sehr in den Hintergrund. Diese Opfermomente bilden, besser gesagt, in dieser Theorie mehr die sinnenfällige Hülle oder das äußere Kleid für das eigentliche und mehr verborgene Opfermoment, das ganz passend mystischer Tod der Opfergabe genannt zu werden verdient. Kurz, in der Opfertheorie de Lugos ist die Consecration beider Gestalten im Unterschiede zur Consecration überhaupt, und alles was mit der zweifachen Consecration als solcher in Verbindung steht, so lange man die Sache in sich selbst betrachtet und von jeder positiven, mehr oder weniger willkürlichen Anordnung oder Einsetzung von Seite Christi absieht, mehr als accidentelles Beiwerk zu betrachten. Im übrigen aber gilt der Grundsatz: Es ist anzunehmen, daß der Stifter des neuen Bundes, solange das Gegentheil nicht positiv erwiesen ist, jenen Momenten der von ihm eingesetzten Geheimnisse, die sich an und für sich als etwas Accidentelles charakterisieren, auch in Wirklichkeit keine größere d. h. keine wesentliche Bedeutung beilegen wollte. Da nun der positive

---

[1]) Theol. schol. De sacram. c. 19 q. 4 et 5. [2]) L. c. q. 5 dub. 5 ass. 2. [3]) L. c. disp. 3 q. 14 a. 1 et 2. [4]) L. c. c. 15 q. 6. [5]) Instit. theol. De sacram. diss. 4 c. 6 art. 3 concl. 3.

Beweis für den gegentheiligen Sinn der göttlichen Einsetzung, wie wir gesehen haben, keineswegs durchschlagend ist, so behält das hier besprochene Beweismoment, innerhalb der angegebenen Grenzen, immerhin eine gewisse Kraft.

Wir sind weit entfernt, den Beweisgründen, die wir zu Gunsten der milderen Ansicht vorgeführt haben, ein übergroßes Gewicht beizulegen und etwa infolge dessen diese Ansicht als die richtigere oder wahrscheinlichere zu betrachten. Denn sowohl die äußere Autorität d. h. das Ansehen so zahlreicher Theologen, welche die gegentheilige Lehre verfechten, als auch der innere Beweis für die strengere Ansicht, welcher aus der positiven Einsetzung Christi mit Rücksicht auf eine möglichst ausdrückliche und augenfällige Vergegenwärtigung des Kreuzestodes hergenommen wird, fallen nach unserem Urtheile schwer ins Gewicht. Die äußere Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi durch die getrennte Consecration der beiden Gestalten kann mit Rücksicht auf unsere sinnliche Menschennatur, die so stark an der äußeren Erscheinung haftet, ganz leicht als ein so bedeutendes Moment angesehen werden, daß es fast naturgemäß als wesentlicher Factor in die positive Einsetzung des eucharistischen Opfers aufgenommen werden musste. — Demungeachtet wiederholen wir, gestützt auf unsere obigen Ausführungen, die eingangs ausgesprochene Behauptung: Der hl. Alphons scheint keineswegs voreilig oder unrichtig geurtheilt zu haben, wenn er die Lehre, welche zum Wesen des eucharistischen Opfers die Consecration beider Gestalten fordert, blos die communior et probabilior nennt.

Recensionen.

Les Poèmes Latins attribués à Saint Bernard par B. Hauréau, membre de l'Institut. Paris, Klincksieck, 1890. V, 102 p. 8.

Legenden haben ein zähes Leben, zäher oft als das der Wahrheit, so daß sich auch hier der alte Satz von des Unkrautes Unvergänglichkeit bewährt. Es ist deshalb auch ein undankbares Geschäft, Legenden zu begraben; einmal weil die endgiltig todt geglaubte, oft noch ehe sich der Conduct verlaufen, sich zu neuem Leben erhebt, andererseits weil die Legende, wenn nicht immer, so doch meistens von einem poetischen Nimbus umgeben ist, den man nur ungerne zerreißt und noch unlieber von Anderen zerrissen sieht. Unser poetischer Instinct sympathisiert stets mit der Legende und ein geheimer Groll kehrt sich gegen den, der uns um einen liebgewonnenen Traum ärmer macht. Eine solche poetische und zählebige Legende, die sich eines mehr als sechshundertjährigen Alters erfreute, ist soeben freilich nicht zum ersten, hoffentlich aber zum letztenmale zu Grabe getragen. Es ist die Legende, der zufolge wir den hl. Bernhard von Clairvaux als den Verfasser einiger sehr populärer Hymnen und Lieder anzusehen gewohnt waren. Dieser Legende hat B. Hauréau, jedenfalls einer der gründlichsten Kenner der mittellateinischen Poesie, ein Ende gemacht in einem Werkchen, das nur wenig Umfang aber einen solchen Reichthum und solche Gründlichkeit des Inhaltes aufweist, daß es verdient in weiteren Kreisen gekannt zu werden, um so mehr als der Gegenstand für manche von Interesse ist.

Seit Einführung des Festes vom Namen Jesu findet sich in unserem Breviere der Hymnus Jesu dulcis memoria. Noch

heute ist man gewohnt denselben als einen poetischen Erguss des doctor mellifluus anzusehen und obgleich Hauréau schon im Jahre 1890 sein Büchlein veröffentlicht hat, sind doch bereits wieder Bücher erschienen, die Bernhard als Verfasser bezeichnen und den Irrthum zu verewigen trachten. Aehnlich wie der Hymnus vom Namen Jesu ist das Lied Cur mundus militat in weiteren Kreisen bekannt geworden, und noch mehr das Lied Salve caput cruentatum, namentlich seit es in Paulus Gerhardts wundervoller Bearbeitung als ‚O Haupt voll Blut und Wunden' in sämmtliche katholische Gesangbücher übergegangen. Wollten wir alle Bücher aufzählen, die noch heute in jedermanns Händen sind und den wissensdurstigen Leser versichern, daß er sich in Lieder Bernhards versenke, wir kämen an kein Ende. Wie ist doch das möglich, da doch schon Mabillon die Echtheit bestritt und so viele seither dieselbe in Abrede stellten? Ich will nur Janauschek im neuen Wetzer und Welte erwähnen, der doch in aller Händen ist. Kam es vielleicht daher, daß Mabillon sich auf Gründe stütze, die nicht stichhaltig waren, die späteren sich meist auf Mabillon bezogen? Schwerlich; die Gründe lagen meistens wohl nicht so tief sondern mehr an der Oberfläche. Wenn aber ersteres bei einzelnen der Fall war, so hat Hauréau dem Mangel gründlich abgeholfen. Nach einer kurzen orientierenden Vorrede geht derselbe sämmtliche jemals Bernhard zugeschriebenen Lieder durch, zählt, soweit ihm dies möglich, alle Handschriften auf, welche dasselbe sei es Bernhard, sei es anderen Verfassern beilegen, und prüft deren Alter und Verlässigkeit. In neunundzwanzig Capiteln werden auf diese Weise mehr denn fünfzig Gedichte durchgenommen; bei keinem ergibt sich auch nur einige Wahrscheinlichkeit, daß es von Bernhard herrühre, und so lautet denn Hauréaus Resultat durchaus negativ: Kein einziges von den Bernhard beigelegten Gedichten ist echt. Nous avons enfin, schließt er, achevé notre enquête et l' on en connait le resultat. S' il ne parait pas douteux que saint Bernard ait fait des vers, ils sont perdus ou n' ont pas été conservés sous son nom. Voilà notre très ferme conclusion, et nous souhaitons qu' elle soit généralement acceptée. Und doch ist dieses Resultat unrichtig. Kein einziges der bei Hauréau besprochenen Lieder ist von Bernhard. Aber zwei Hymnen finden sich unter seinem Namen in Mabillons Ausgabe, von denen der eine sicher, der andere wahrscheinlich echt ist. Es ist auffallend, daß Hauréau diese beiden Lieder übersehen konnte. Doch wenden wir uns zunächst zu Mabillon.

Als derselbe seine Ausgabe von Bernhards Werken veranstaltete, fand er sowohl in den Handschriften als in den früheren Ausgaben der-

selben eine Reihe von Gedichten vor, als deren Verfasser Bernhard bezeichnet wurde. Zwei derselben, den Hymnus auf den heiligen Victor und den auf den heiligen Malachias, nahm er unter die echten Werke auf, die übrigen verwies er unter die Opera suppositicia et aliena. Warum? Obgleich Berengar, ein Schüler Abälards, so lautet die kurze Vorbemerkung zu den Hymnen, uns in seiner Schutzschrift berichte, daß Bernhard schon in seiner frühesten Jugend cantiunculas mimicas et urbanos modulos (so die schwer zu deutenden und unübertragbaren Ausdrücke Berengars) gedichtet und mit seinen Brüdern poetische Wettkämpfe veranstaltet habe[1]), könne er doch nicht glauben, daß die nachfolgenden Rhythmen von Bernhard seien, da die Cistercienser nichts zuließen, was durch metrische Gesetze gebunden sei *(Quippe Cistercienses nihil admittebant, quod metricis legibus coercetur)*. Deshalb habe Bernhard bei Abfassung des Officiums vom hl. Victor die Gesetze nicht nur des Metrums sondern auch des Rhythmus völlig vernachlässigt. Insonderheit könne er das Gedicht Ad Rainaldum, das zuerst Petrus Possinus S. J. 1663 aus einer Handschrift der Bibliothek Chigi herausgegeben habe, noch den hierauf folgenden von Visch veröffentlichten Rhythmus (O miranda vanitas und Cur mundus militat) für echt halten. Nicht besser stehe es

[1]) Imo magis mirandum esset te eloquii urgeri siccitate, redet Berengar den hl. Bernhard an, quoniam audivimus a primis fere adolescentiae rudimentis cantiunculas mimicas et urbanos modulos fictitasse. Neque certe in incerto loquimur opinionis sed testis est alumna tui patria sermonis. Nonne id etiam tuae memoriae altius est insignitum, quod fratres tuos rhythmico certamine acutaeque inventionis versutia semper exsuperare contendebas? Cui gravis et praeacerba videbatur injuria reperire aliquem, qui pari responderet protervia. Possem aliqua de nugis tuis huic opusculo ex testium probabilium adstipulatione inserere, sed vereor paginam foedi commenti interpositione interpolari. Ceterum cunctis nota teste non indigent (Migne 178, 1857). Hauréau bedauert die hier von Berengar geübte Discretion, ein Gefühl, das man zu theilen versucht wäre, müßte man nicht befürchten, daß trotz der großen Sicherheit seiner Sprache Berengar vielleicht doch nichts in Händen hatte. Er ist jedenfalls ein verdächtiger Zeuge, in diesem Fall um so mehr, als es befremdlich wäre, wenn ein von Jugend auf so gewandter Versifex später bei Abfassung des Victor-Officiums die Fesseln des Metrums so unleidlich finden konnte. Rambach (Anthologie I 269) übersetzt das contendere cum fratribus dahin, daß Bernhard im Versemachen mit den Ordensbrüdern gewetteifert habe. Wir haben aber jedenfalls an Bernhards leibliche Brüder zu denken, mit denen er sich, wenn Berengar hier Wahrheit spricht, in der studentischen Vagantenpoesie geübt.

mit dem schon frühzeitig Bernhard zugeschriebenen Jubilus vom heiligsten Namen Jesu, der in einer Handschrift des Cistercienserklosters Vaux-de-Cernay in der Normandie die Aufschrift trage: Betrachtung einer heiligen Jungfrau über die Liebe Christi (Meditatio cujusdam sanctæ virginis de amore Jesu Christi). Die folgenden Zeilen Mabillons, die dem Ave maris stella gelten, lassen wir fort, da doch heute niemanden mehr beifallen kann dies uralte Lied Bernhard zuzuschreiben. Das sind die Gründe, derentwegen Mabillon Bernhard seine Rhythmen absprach. Es sind keine guten Gründe (very slight and insufficient nennt sie Trench) und man kann sich nur wundern, daß ein Geist wie Mabillon so schwache Augenblicke haben konnte. Der unbestimmte Ausdruck ‚sie ließen nichts Metrisches zu‘, kann doch unmöglich heißen: sie, die Cistercienser, ließen es nicht zu in ihrem Officium, denn sie hatten Hymnen, so gut wie alle anderen und pflegten sogar das Reimofficium mit Vorliebe; an den Umstand, daß sie in der Messe keine Sequenzen zuließen, dürfen wir um so weniger denken, als ja die Rhythmen, von denen Mabillon handelt, ausnahmslos keine liturgischen sind, sondern der Privaterbauung dienen wollen. Der dunklen Rede Sinn muss also wohl sein, die Cistercienser durften keine Verse machen. Auch das ist unrichtig, welchen Sinn auch immer man den, auch so noch mehrdeutigen Worten geben mag. Nach dem Unterschied nämlich, den Mabillon zwischen Metrum und Rhythmus macht, muss man annehmen, daß er unter den metrischen Versen prosodische, unter den rhythmischen accentuierende versteht. Man mag aber darunter verstehen, was man will, stets ist mit Hauréau zu erwiedern: Chez les cisterciens comme chez les clunistes les poètes abondent. Noch auffallender ist, daß Mabillon, um Bernhard eine Reihe von Rhythmen absprechen zu können, als Grund angibt, die Cistercienser hätten keine Metra machen dürfen. Der Beweis ist gerade so, als wenn er, um zu erhärten, Bernhard habe keine französischen Verse gemacht, sich darauf beriefe, die Cistercienser hätten keine lateinischen Verse machen dürfen. Hiezu kommt der Umstand, daß Bernhard in seinem Briefe an den Abt Guido von Monstier-Ramey, auf dessen Aufforderung er das Officium auf den heiligen Victor verfasste, sagt, er habe bei dem Hymnus die Gesetze des Metrums vernachlässigt, um dem Sinne nicht zu schaden (hymnum composui metri negligens, ut sensui non deessem). Ist es denkbar, daß er, wenn ein Verbot, wie Mabillon es will, bestand, also geschrieben? würde er nicht geschrieben haben: da wir, wie du weißt, keine metrischen Verse machen dürfen, habe ich mich mit accentuierenden begnügt?

Mabillon sagt nun freilich, Bernhard habe nicht blos die Gesetze des Metrums in seinem Hymnus vernachlässigt, sondern auch die des Rhythmus; allein letzteres ist absolut unrichtig; der Rhythmus ist tadellos. Was hat denn also Mabillon zu diesen logischen Irrgängen veranlasst? Hauréau meint, ein Beschluss des Generalcapitels vom Jahre 1198, welchem zufolge Mönche, die Rhythmen gemacht, in andere Häuser geschickt werden und nicht eher zurückkehren sollten, als nach einem bezüglichen Beschlusse des Generalcapitels (Monachi, qui rhythmos fecerint, ad domos alienas emittantur non reversuri nisi per capitulum generale). Aber leider ist dieser Beschluss erst 45 Jahre nach Bernhards Tod gefasst, und sodann trifft er nicht die Metra, sondern gerade die Rhythmen, und nicht einmal alle Rhythmen. Denn da im Orden nach wie vor Rhythmen gemacht wurden, ich erinnere nur an die vielen rhythmischen Officien, so sind wir berechtigt anzunehmen, daß mit dem Ausdrucke rhythmi eine bestimmte Gattung von Rhythmen, wahrscheinlich erotische oder Schmählieder nach Art der Vagantenpoesie, gemeint waren. Wo nicht, wäre das Verbot sehr bald in Vergessenheit gerathen!

So steht denn die Frage nach Bernhards Autorschaft noch heute genau wie sie zu Mabillons Zeiten stand. Wir müssen uns nach anderen Kriterien umsehen, um Echtheit oder Unechtheit zu unterscheiden. Das hat Hauréau gethan, indem er sämmtliche da oder dort Bernhard zugeschriebenen Lieder und sämmtliche Quellen durchgeht, die für oder gegen seine Autorschaft zeugen. Sein Resultat wird, die eine obenerwähnte Ausnahme abgerechnet, schwerlich geändert werden, obwohl er weder alle Lieder aufgefunden, die unter Bernhards Namen auftreten, noch alle handschriftlichen Quellen. Letzteres ist ohnehin geradezu unmöglich. Wir wollen nur inbezug auf die wichtigsten Lieder Hauréaus Untersuchung etwas verfolgen.

An erster Stelle setzen wir den Hymnus Jesu dulcis memoria. Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß die wenigen Strophen desselben, die im römischen Breviere vorkommen, einem längeren Gedichte von 48 Strophen entnommen sind. Ich lasse nun Hauréau reden.

‚Man scheint lange gezaudert zu haben, das Gedicht unter Bernhards Namen zu drucken. In der That kennt Hain keine Ausgabe aus dem 14. Jahrhundert. Das Lied findet sich nicht einmal in der Sammlung von Felix Baligault. Als Georg Fabricius es 1564 in seinem starken Band Poetae veteres ecclesiastici herausgab, nannte er es ein Lied, dessen Verfasser ungewiss, incerti auctoris. Der erste Herausgeber, der sich erlaubte

es einem bestimmten Verfasser beizulegen, scheint auch diesmal der dreiste Gillot gewesen zu sein, welcher ihm einen Platz im zweiten Bande (col. 362) seiner Ausgabe der Werke des hl. Bernhard anwies, der 1586 erschien. Seitdem hat diese Beilegung ihr Glück gemacht. Carminati hat dieselbe 1616 unbedenklich wiederholt, ebenso 1633 ein gewisser Joseph Wilhelm, dessen J. Albert Fabricius erwähnt. Aus all den Gedichten, die man so freigebig St. Bernhard zuschrieb, wollte Merlo-Horstius 1641 nur eines als unbezweifelt echt aufnehmen, eben unseren Jubilus, und selbst Mabillon, der doch erklärt, nichts Gewisses über die Reim-Prose in Erfahrung gebracht zu haben, wagt nicht dieselbe aus seiner Ausgabe auszuschließen. Zweifelsohne hatte er hiedurch zu große Unehrerbietigkeit gegen eine so constante Tradition an den Tag zu legen geglaubt. Endlich finden wir unser Lied unter dem Namen des hl. Bernhard wieder in den Sammlungen von Daniel 1841, Clement und Mone 1854. Hatten diese neuen Herausgeber, um die Zuschreibung Gillots zu rechtfertigen, einige ernste Gründe, wie Mabillon sie vergeblich gesucht? Weder der eine noch der andere führt irgend einen auf'.

,Wir glauben beweisen zu können, daß Mabillon, der eine so tiefe Kenntnis von dem eigenthümlichen Stile des Abtes von Clairvaux sich erworben, klüglich der Ansicht war, ein Schriftsteller wie Bernhard dürfe nicht mit Gewisßheit für den Verfasser eines so schlechten Gedichtes (d' un si méchant poème) angesehen werden. In der That findet es sich in einer gewissen Anzahl Handschriften unter seinem Namen, so in Nr. 2927 und 15 962 der Bibliothèque Nationale, 569 und 833 der Bibl. de l' Arsenal, 2051 der Bibliothek von Troyes, 241 der von Metz, 396 der von Douai, 184 der von Monte Casino und einem Codex von Sanct Marcus, von dem Valentinelli uns Nachricht giebt. Allein die meisten dieser Manuscripte gehören dem fünfzehnten Jahrhundert an, die ältesten, wie es scheint, dem vierzehnten. Valentinelli lehrt uns noch eine andere Handschrift derselben Marcusbibliothek kennen, in welcher der Verfasser Hieronymus genannt wird. Aber wer ist dieser Hieronymus, fragt er, von dem kein Biograph geredet hat? Dies ist vielleicht, wir nehmen keinen Anstand es zu behaupten, der heilige Hieronymus. Die Copisten und Scholiasten des Mittelalters, die nicht alle Gelehrte waren, haben sich, was solche Zuschreibungen betrifft, das Unglaublichste erlaubt. Endlich bezeichnet Nr. 559 der italienischen Handschriften der Nationalbibliothek als Verfasser Giacopone da Todi'.

,Viele andere Handschriften, und unter ihnen gerade die ältesten, geben das Lied anonym. So zB. die Nr. 2565, 2931, 14 958,

18134 der lateinischen Handschriften, 333 der Neuen Erwerbungen (Nouv. acq.) und 25408 der französischen Handschriften der Nationalbibliothek, 852 der Bibl. von Troyes, 1394 der von St. Gallen, 628 der von Einsiedeln, 9653 der von München, Laud. Miscell. 368 und 688 der von Oxford, ebenso je eine Handschrift zu Florenz und eine zu Turin. Wir sehen somit, daß, wenn gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts gewisse Schreiber sich erlaubten dies Stück auf Kosten unseres berühmten Abtes zu setzen, es in früherer Zeit, obgleich es sehr beliebt war, für das Werk eines unbekannten Autors galt. Bei dieser Unwissenheit hätte es bleiben müssen'.

Wir haben diesen Passus unverkürzt wiedergegeben, um an einem Beispiel zu zeigen, wie Hauréau seine Frage durchprüft. Sein Resultat: Nur späte und unzuverlässige Handschriften nennen Bernhard als Autor, dürfte nicht leicht umgestoßen werden können, obgleich die Aufführung der Handschriften unmöglich eine auch nur annähernd vollständige sein kann. Mit diesem äußeren und durchschlagenden Argumente vermischt Hauréau ein inneres, das wenig Beweiskraft hat. Wir sahen, daß er das Lied für ein schlechtes, un méchant poème, hält, das Bernhards unwürdig sei. Er fährt an der Stelle, an welcher wir abbrachen, fort: ‚Bei dieser Unwissenheit musste es bleiben, wir wiederholen es, im wohlverstandenen Interesse des hl. Bernhard selbst. Dies ganze Stück ist in der That von der höchsten Unzukömmlichkeit (inconvenance), und wir tragen selbst Bedenken es dem Versemacher von Todi (rimeur tudertin) zuzuschreiben'. Eingangs seiner Abhandlung spricht er sich etwas minder grell aber doch in derselben Richtung aus: ‚So lang das Stück ist, so weist es doch keinen einzigen originellen Zug auf. Freilich ist es von frommer Eingebung und einer getragenen Frömmigkeit; aber dasjenige, was den Wert eines Gedichtes ausmacht, die Erfindung, der Reiz des Stiles, die verständige Anwendung der Figuren, all das fehlt in dieser mystischen Amplification'. Dies Urteil dürfte denn doch zu wegwerfend lauten, wenngleich nicht zu leugnen, daß das Gedicht, namentlich für ein so lyrisches, zu lang hingesponnen und ohne den gewünschten Fortschritt des Gedankens ist. Sehr viel richtiger urtheilt Trench, ein feiner Kenner, der weit entfernt das Lied als Bernhards unwürdig zu erklären, gerade dessen Eigenthümlichkeit in demselben ausgesprochen findet. ‚Dies Gedicht, unter denen des hl. Bernhard das charakteristischste von allen, besteht aus fast fünfzig Strophen und war ungekürzt zu lang, um hier aufgenommen zu werden, abgesehen davon, daß es bei aller Schönheit der einzelnen Strophen, als ein Ganzes unter dem Banne einer

gewissen Monotonie und Mangels an Fortschritt liegt. Wo alles Schönheit war, war die Aufgabe, eine Wahl zu treffen schwierig; aber nur so konnte das Gedicht Platz in dieser Sammlung finden, und aus den gedachten Gründen ist es gleichzeitig Gewinn und Verlust, wenn man es in kürzerer Form vorführt‘.

Das Argument, das H. nach Abzug dieser Uebertreibung übrig bleibt, ist somit ungefähr dieses: Die Tradition, der zufolge das Lied Jesu dulcis memoria dem heiligen Bernhard zugeschrieben wird, ist weder eine constante noch eine alte, denn sie läßt sich über die zweite Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts nicht hinausverfolgen. Da es nun eine bekannte Thatsache ist, daß die Schreiber des späteren MA. es liebten, Werke beliebigen berühmten Namen beizulegen, so entbehrt dieselbe jedes Merkmals der Wahrscheinlichkeit.

Ganz so steht die Sache auch für das Lied Salve mundi salutare, für welches Hauréau freilich den Quellen nicht ganz so fleißig nachgegangen ist, und das Cur mundus militat. bei dem noch überdies der Umstand hinzukommt, daß es nicht nur Bernhard, sondern auch Jacopone da Todi und Walter Map zugeschrieben wird, die Tradition also sehr gespalten ist. Daß letzteres Lied auch unter dem Pseudonym Golias vorkommt, ist ein ziemlich deutliches Zeichen, daß es aus Kreisen stammt, welche die Vagantenpoesie pflegten, wozu der tadellose Versbau und Reim stimmen, welche für Bernhards Zeit fast zu vollendet sind und wohl eher auf das beginnende dreizehnte Jahrhundert weisen. Dasselbe gilt übrigens auch von den beiden ersten Liedern, welche wohlbesorgten klingenden Reim aufweisen, gegen den nur in dem Namen-Jesu-Liede einzelne seltene Verstöße unterlaufen.

Eben dieser Umstand bietet uns ein inneres, von Hauréau übersehenes Argument, welches gegen die Echtheit dieser Lieder schwer in die Wage fällt. Wir haben von Bernhard einen, wahrscheinlich zwei echte Hymnen. Sicher von Bernhard ist der Hymnus auf den heiligen Victor (Migne PL 183, 775), als dessen Verfasser er sich selbst im Briefe 398 der Mabillon'schen Ausgabe bekennt. Was den Hymnus vom hl. Malachias Nobilis signis moribus suavis betrifft, so leugnet Janauschek im Kirchenlexikon dessen Authentie. Aus welchen Gründen, ist mir unbekannt. Der Hymnus findet sich in den sämmtlichen handschriftlichen Brevieren von Clairvaux, jetzt in der Stadtbibliothek von Troyes befindlich, von denen Nr. 574 sicher, 1162 vielleicht noch ins zwölfte Jahrhundert hinein, also bis an Bernhards Zeit hinanreicht. Ferner scheint der Stil unverkennbar alle Eigenthümlichkeiten des Viktorhymnus an sich zu tragen, so daß ein Zweifel

an der Identität der beiden Verfasser einen sehr hart ankommt. Freilich finden sich im Malachiashymnus drei Betonungsfehler, von denen aber zwei durch bloße Umstellung zweier Worte in Wegfall kommen, der dritte allein nicht stark ins Gewicht fällt. Wie stehen nun die oben besprochenen Rhythmen zu diesen zwei Hymnen, insonderheit zu dem ersten. So, daß, nur wenn dies positiv erwiesen würde, man gleichen Verfasser für beide annehmen kann; so sehr ist Behandlung des Gedankens und der Form verschieden. Auf der einen Seite Fehlen jedes Reims zu dem ausgesprochenen Zwecke ut sensui non deessem, welches Bekenntnis einen wenig geübten Dichter verräth, der die Fesseln des Metrums und offenbar auch des Reims als eine Last empfindet, auf der anderen Seite ein Dichter, der mit dem Rhythmus und namentlich dem Reime spielt.

Zum Schlusse seien hier einige Ergänzungen zu dem von Hauréau zusammengetragenen Materiale angefügt. Das Lied Ave Jesu conditor findet sich anonym auch in den Münchener (einst Tegernseer) Handschriften 19 636 und 19 991, die dem fünfzehnten Jahrhundert angehören; unter der Aufschrift Oratio sancti Bernhardi steht es in der Lambacher Handschrift 480, die vielleicht noch dem ausgehenden vierzehnten Jahrhundert angehört. Das schöne Psalterium Te ut in memoriam revocem Salvator, das H. sehr häßlich findet, kommt in zahlreichen Handschriften vor; anonym: München 7038, 7720, 7746, 14 538, 3594, 7083, 6053, 20 123, 19 636; Melk 716, Schotten in Wien 53 f 10, Wiener Hofbibliothek 883, 3835, Göttweig 192, St. Paul Hospit. cart. 192; als granum devotionis beati Bernhardi bezeichnet das Lied gleichfalls München 19 991, Meditatio *Anselmi* de passione Domini betitelt sich das Gedicht in der Münchener Handschrift 14 528, die aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts stammt und wohl die älteste Handschrift des Liedes ist.

Ebenso häufig findet sich in Handschriften das Gedicht Gaude, plaude, clara rosa. Wir führen eine Reihe derselben an, die wir bei H. vermissen, der das Lied nur aus Milchsack zu kennen scheint. Anonym finden wir es: Berlin IV⁰ 29, München 2990, Karlsruhe Augien. 36, Lambach 452, Melk 935, Wilhering 7, Wien 883, 3835, Schotten 50 f 27, 53 f 10. Unter dem Namen Bernhards (Incipit jubilus beati Bernhardi abbatis de gaudiis Mariæ) bringt es Prag XIII E 3; St. Paul Hospit. cart. 326 aber schreibt: Item quidam presbyter devotus *nomine Joseph* composuit sequentem orationem de beata virgine. Diese Angabe trägt die Spuren der Wahr-

scheinlichkeit an sich. Vielleicht haben wir in dem presbyter Joseph den sel. Hermann Joseph von Seinfeld zu suchen, mit dessen Ursulaliede unser Gedicht Aehnlichkeiten der Auffassung und des Stiles verräth. Jedenfalls ist das Lied, wie sein ausschließliches Vorkommen in deutschen Handschriften beweist, deutschen Ursprunges.

Von dem Liede Summe summi tu patris unice bemerkt Hauréau: on a lieu de croire qu'elle ne se recontre dans aucun volume de Suisse ou d'Allemagne. Dies ist irrig, obgleich wir die Schlussfolgerung auf französischen Ursprung nicht bestreiten wollen. Das Lied findet sich München 20 123 mit der Angabe Oratio sancti Anselmi.

Bei dem Liede Olim nostrum ordinem ist nicht nur München 3594 (sæc. 15) und Zwettel 294 übersehen, woselbst das Lied von einer Hand des vierzehnten Jahrh. nachgetragen ist, sondern auch Polykarp Leiser, sowie der Umstand, daß als Verfasser in einer Helmstädter Handschrift Vicinus genannt wird: Bicinus de statu monachorum non mendicantium.

H. scheint in seiner Vorrede Mabillon einen Vorwurf daraus zu machen, daß er nicht alle Bernhard zugeschriebenen Lieder aufnahm, sondern nur einige. Ich glaube, M. kannte nicht mehr als er aufnahm. Auch H. ist in dieser Rücksicht nicht vollständig. Ich will nur ein sehr weit verbreitetes Lied anführen mit dem Anfange Salve mater misericordiæ. Dasselbe steht gedruckt in Corners Magnum promptuarium von 1645 aus dem Hortulus devotionis Hugonis Carthusiensis, Köln 1541, an beiden Stellen anonym. In dem famosen Codex Augiensis 36, auf den H. so schlecht zu sprechen ist, heißt es dazu: Sequitur soliloquium *S. Augustini* editum ab ipso ad laudem et gloriam BMV. genitricis Dei in salutem animarum. Dagegen schreibt die Hs. von Raigern $\frac{D}{K}$ I ℵ 3 das Lied Bernhard zu: Sequitur oratio *sancti Bernhardi* ad honorem beatæ Mariæ virginis. Endlich weiß die Münchener Hs. 1466, mit der 19 991 wörtlich übereinstimmt, folgendes zu berichten: Incipit jubilus aureus. Hanc sequentem orationem tam eleganter et pulchre rigmatam condidit *Joseph ab Arimathia* nobilis decurio ad honorem gloriosissimæ virginis Mariæ, de qua, ut pie creditur, revelatum fuit beato Augustino, quod quicunque eam devote et contrito corde singulis diebus dixerit, quidquid a Deo juste petierit, impetrabit[1]).

[1]) Diese Attributio ist höchst lehrreich, denn sie findet sich in Gebetbüchern, welche Mönche von Tegernsee für ihren eigenen Gebrauch schrieben.

Anonym steht das Lied in München 19636, Paris 18571, 3639, London Burn. 336. In dem erwähnten Hortulus devotionis wird auch das Crinale Konrads von Gaming Bernhard zugeschrieben, allerdings mit dem Beisatz ut pie creditur.

Ferner vermisst man das herrliche bald Bonaventura, bald Johannes Pekkham oder Johannes Hoveden zugeschriebene Nachtigallenlied, das handschriftlich auch Bernhard beigelegt erscheint, so in der Kölner Handschrift Nr. 7. Explicit moralisatio beati Bernhardi abbatis de philomela, quam destinavit sorori suæ. Der letztere Beisatz erklärt sich aus einem einfachen oder richtiger einfältigen Missverständnisse des Einganges.

Es versteht sich von selbst, daß durch diese Bemerkungen Hs Werk nicht im mindesten herabgesetzt werden soll. Jeder, der sich je mit ähnlichen Gegenständen befasst hat, weiß die enormen Schwierigkeiten zu würdigen, denen man begegnet, und, daß an Vollständigkeit nicht zu denken ist. Hauréaus Resultat wird man annehmen dürfen und müssen, auch wenn man manches Einzelurtheil als unzutreffend verwirft; nur muss natürlich die nöthige Einschränkung für die beiden echten Hymnen gemacht werden.

Guido Maria Dreves S. J.

Geschichte der Katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart von Alphons Bellesheim. Bd II von 1507—1690. XXXV, 772 p. Bd III von 1690—1890. XXXVI, 782 p. Mainz, Franz Kirchheim, 1890/91. 8.

Die in unserer Recension des ersten Bandes ausgesprochene Hoffnung, in den folgenden Bänden würde größere Selbständigkeit in Behandlung des Stoffes, größere Unparteilichkeit, geschick-

---

Stießen wir auf solche Ungeheuerlichkeiten in wohlgeschriebenen und illuminierten Horenbüchern, wie sie von Miniaturmalern und Händlern angefertigt und vertrieben wurden, so könnten wir sagen, die Attribution geschah mala fide aus Speculation auf die dumme Frommgläubigkeit der Käufer. Hier aber ist solcher Verdacht ausgeschlossen, denn die Mönche, die das für ihren eigenen Bedarf schrieben, täuschten niemand als sich selbst. Sie glaubten offenbar, was sie schrieben, und zeigen uns dadurch handgreiflich, welcher Naivität selbst die gebildeteren Stände jener Zeit fähig waren. Es ist dies ein wichtiges Moment zur richtigen Würdigung so mancher Vorkommnisse jener Tage, in denen wir zu leicht geneigt sind frommen Betrug und mala fides zu wittern, während wir die uns völlig unfassbare Einfalt in Rechnung ziehen müssen.

tere Gruppierung der Thatsachen hervortreten, hat sich wirklich erfüllt. Der Verfasser konnte sich in der Darstellung der Geschichte der Tudor auf das Werk von Bagwell stützen, für die Stuarts waren die historischen Meisterwerke Gardiners eine unerschöpfliche Fundgrube, für Cromwell boten die trefflichen Werke von Prendergast, Murphy und ganz besonders die Quellenpublicationen Gilberts treffliches Material; während Lecky in seinem achtbändigen Werke ‚Geschichte Englands im achtzehnten Jahrhundert' und Spencer-Walpole in seiner ‚Geschichte Englands im neunzehnten Jahrhunderte' dem Kirchenhistoriker vielfach vorgearbeitet haben. Diese großen Werke sind von Bellesheim fleißig benützt, ebenso Barry O' Brien, Fifty years of concession to Ireland, während auffallender Weise die unter O' Briens Oberaufsicht herausgegebene Geschichte Irlands in den letzten zwei Jahrzehnten nicht angeführt ist. Wir vermissen gleichfalls ‚Das Leben Drummonds' von demselben Verfasser. Der den beiden Bänden vorgedruckte bibliographische Index ist übrigens so vollständig, wie man ihn in keinem anderen Werke findet; gewünscht hätten wir nur, daß der Verfasser sich der Mühe unterzogen, den Wert der einzelnen Schriften zu charakterisieren und dem deutschen Leser zu Hilfe zu kommen. Um ein Beispiel zu geben, wird O' Rourke's Zeitschrift Battle of Faith (1890, 540—544) als Autorität angeführt, eine wertlose Compilation, in der von einer Beherrschung des Stoffs, von einer Quellenforschung die Rede nicht sein kann. Das Buch dient offenbar populären Zwecken und hätte ebensowenig namhaft gemacht werden sollen, als die Bücher von O' Neill-Daunt, noch weniger hätte Herr Bellesheim denselben als Autorität anführen sollen gegen Mary Hickson, da er sich auf die weit gewichtigeren Zeugnisse eines Gilbert und Gardiner berufen konnte. Leider finden sich Verweisungen und wörtliche Anführungen aus Büchern und Aufsätzen, die weder literarischen noch historischen Wert haben, viel häufiger als uns lieb ist. Bei aller Achtung für die ‚Dublin Review' können wir nicht umhin, manche historische Artikel dieser Zeitschrift als herzlich schlecht, parteiisch und oberflächlich zu bezeichnen, namentlich Artikel über Irland. Selbst die zahlreichen Schriften Cardinal Morans sind von Einseitigkeit und Oberflächlichkeit nicht frei, und nur mit großer Vorsicht zu benützen. Einzelne Ungenauigkeiten, welche sich auch in dem zweiten und dritten Bande finden, führen sich zum Theil auf die Citate aus Moran und der Dublin Review zurück, sie betreffen jedoch meistens nur Nebenpunkte.

In dem ersten Bande sah der Verfasser überall nur die Lichtseite und suchte in einigen Fällen die wirklichen Fehler zu

verdecken oder abzuschwächen, im zweiten und dritten Bande dagegen werden die eingeschlichenen Missbräuche bei Besetzung geistlicher Aemter, die Zulassung von Söhnen von Geistlichen zu kirchlichen Aemtern, die Verwilderung des Volkes zur Zeit der Reformation, die Raubsucht der Adeligen, die Habsucht einiger Cleriker freimüthig eingestanden. Der Verfasser hat sich auf die Documente und Briefe bezogen, welche von Bischöfen oder hochachtbaren Geistlichen nach Rom geschickt wurden und schon deshalb Glaubwürdigkeit beanspruchen. Referent hatte sich manche im Record Office notiert, und fand sie zu seiner Freude schon von Bellesheim verwertet. Nach Gardiner ist Bellesheim einer der wenigen, welche die Roman Transcripts im Record Office ausgiebig benutzt haben; die Leser sind ihm gerade hiefür zu besonderem Danke verpflichtet. Die Geschichte der irischen Kirche in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ist mit Recht so ausführlich und erschöpfend behandelt, denn nie seit der Reformation hat trotz aller Anfechtungen und Verfolgung das kirchliche und wissenschaftliche Leben einen solchen Aufschwung genommen, nie hat Irland eine solche Anzahl bedeutender Gelehrter hervorgebracht. So trefflich die Darstellung dieser Periode ist, so sehr wird man es im Interesse der Sache bedauern, daß der in Kürze erscheinende dritte Band von Gardiners History of the Great Civil War nicht benützt werden konnte, der uns sicherlich neue Aufschlüsse über die Legation Rinuccinis und über den Bürgerkrieg in Irland bringen wird.

Die Reinheit der Absichten Rinuccinis, seine staatsmännische Begabung geben wir gerne zu; gleichwohl können wir folgenden Satz bei Bellesheim nicht unterschreiben: ‚Hätte die vom Nuntius Rinuccini befolgte Politik den Sieg davongetragen und wäre sie von den verbündeten Iren ausgeführt worden, denen alle Mittel (!) zur Erreichung dieses Zieles zur Verfügung standen, dann konnte Cromwell unmöglich siegen und Irland entgieng jenen namenlosen Leiden, die während der Republik über die Insel hereinbrachen und Jahrhunderte lang sein Antheil blieben‘. Wir bestreiten vorerst, daß den Iren alle Mittel zu Gebote standen; denn es fehlte ihnen an Munition, an Geld, an einer kriegsgeübten Armee, die sich mit der Cromwells hätte messen können. Einer oder mehrere Siege über die Engländer, das Scheitern der Expedition Cromwells würde der katholischen Sache nie und nimmer zum Siege verholfen haben, die Engländer wären wiedergekommen und hätten nicht geruht, bis sie die Iren wieder unterworfen hätten. Gesetzt, die Anglo-Iren hätten sich mit ihren keltischen Religionsgenossen geeint und nach dem Willen Rinuccinis jede weitere Verhandlung mit Ormond abgebrochen, ja nehmen wir das Unmögliche an, daß

die protestantische Partei aus Loyalität gegen den König treu zur katholischen Partei gehalten, und gegen die Truppen der englischen Republik gekämpft hätte, so bestand doch keine Aussicht auf Erfolg, da Hilfe seitens einer katholischen Großmacht nicht zu erwarten war. Den katholischen Gegnern Rinuccinis, den Karmeliten, Franciscanern, Jesuiten, den Bischöfen Rothe, Dease usw. waren die Schwierigkeiten viel besser bekannt als dem enthusiastischen Rinuccini; daher erklärt sich auch ihr Widerstand gegen seine Pläne. Dem Kenner dieser Periode drängt sich von selbst der Gedanke auf, daß Karl I und seine Berather auf höchst unverantwortliche Weise die Katholiken in England sowohl als in Irland vorschoben, durch ihre Hilfe die Verfassungspartei zurückzudrängen, dem Absolutismus Geltung zu verschaffen versuchten; daß es die Pflicht und Aufgabe der Führer der Katholiken war, sich der strengsten Neutralität zu befleißigen, mit geringen Zugeständnissen sich zufrieden zu geben, bis der Fanatismus unter den Protestanten sich gelegt hätte, bis die freilich ungegründete Furcht vor der Macht der Katholiken ruhiger Erwägung gewichen wäre. Soll der Geschichtschreiber nicht in dem Chronisten aufgehen, so dürfen leitende Gesichtspunkte, Rückblicke, Kritiken, in denen die Ereignisse in einen Rahmen zusammengefaſst und in neue Beleuchtung gerückt werden, nicht fehlen. Charakteristiken der leitenden Persönlichkeiten sind aus demselben Grunde weit mehr als Verbrämungen und Zierraten. Leider finden sich auch in diesen zwei letzten Bänden verhältnismäßig wenige gut durchgeführte Charakteristiken. Dem Verfasser, der mit großer Mühe das Material zusammengetragen und geordnet hat, müſste es ein Leichtes gewesen sein, das Facit zu ziehen, in manchen Fällen hätte er mit einigen Modificationen die Charakteristiken aus Gardiner, Lecky herübernehmen können, in anderen Fällen ihre Ausführungen bekämpfen müssen.

Der Verfasser ist, was wir nur loben können, der Polemik abhold und läſst sich höchst selten zu harten Urtheilen hinreißen; auf der anderen Seite wünschten wir in manchem Punkte größere Schärfe und Bestimmtheit. Wenn Herr Bellesheim von Heinrich VIII sagt: ‚Er wollte die Bevölkerung wie sie war, civilisieren; in Fragen, welche die eigenen Interessen nicht berührten, besaß er die Eigenschaften eines großen Staatsmannes . . infolge seiner langwierigen Kriege mit Schottland und seiner unglücklichen continentalen Politik wurde er mit Schulden überhäuft‘, so hat er sich von Bagwell, einem überaus unzuverlässigen Führer, wo es sich nicht um rein irische Fragen handelt, leiten lassen. Auch das Urtheil über Elisabeth ist viel zu günstig. Man kann ja zugeben, die Strafgesetze gegen die irischen Katholiken seien nicht so strenge

gewesen, als unter den Stuarts, dieselben seien selbst nicht in den englischen Grenzmarken und natürlich noch viel weniger in den Provinzen Ulster und Connaught durchgeführt worden, und man kann doch behaupten, daß das in Irland befolgte System noch grausamer und barbarischer gewesen, als das in England. Die meisten Verfolgungen in Irland kommen auf Rechnung der Soldateska, welche den Scharen eines Mansfeld oder Christian von Braunschweig in jeder Beziehung ebenbürtig war. Die Berichte über die irischen Martyrer sind ein Correctiv des S. 247 gegebenen Urtheils, aber welcher Leser erinnert sich sogleich des früher Gesagten. Die Ungerechtigkeit, welche Jakob I gegen die irischen Katholiken begangen, wäre sicher mehr hervorgetreten, wenn die Aufsätze im ‚Katholik‘ berücksichtigt worden wären. Gardiner ist, wie daselbst gezeigt wurde, nicht so objectiv und belehrend, wie in den späteren Bänden.

Der zweite Band enthält noch andere Stellen, denen Referent nicht beistimmen kann, deren Besprechung er sich versagen muss, um noch Raum für einige Bemerkungen über den dritten Band zu finden. Dr. Bellesheim hat seine Geschichte bis aufs Jahr 1890 herabgeführt; wir hätten es lieber gesehen, wenn er mit der Emancipation der Katholiken oder mit dem Jahre 1837 abgeschlossen hätte, da es für die Darstellung der neuesten Geschichte an der nöthigen Perspective fehlt. Der Fremde, welcher Irland nur einige Wochen gesehen, der keine Gelegenheit gehabt, mit Männern verschiedener Richtungen seine Gedanken auszutauschen, wird natürlicherweise die Anschauungen und Ideen einer gewissen Classe, mit der er in Berührung gekommen, wiedergeben, und auch beim besten Willen nicht imstande sein den Gegnern gerecht zu werden. Um nur einen Fall herauszugreifen, so sind wir der Ansicht, daß eine gerechte Würdigung des Cardinals Cullen noch unmöglich ist, daß die Lobsprüche, welche demselben von unserem Verfasser ertheilt werden, der Einschränkung bedürfen. Das Leben des berühmten Publicisten Frederic Lucas durch seinen Bruder, seine Streitigkeiten mit Erzbischof Cullen lassen uns manche Handlungen dieses Kirchenfürsten in minder günstigem Lichte erscheinen. Wenn wir ferner bedenken, daß durch die Opposition des Cardinals gegen Lucas charakterlose Männer wie Keogh, Sadleir einen so unheilbringenden Einfluss üben konnten, daß das katholische Irland für einige Zeit im Parlament keine Vertreter seiner Interessen hatte, dann zweifelt man an der Richtigkeit der Bellesheim'schen Behauptung, Cullen sei der berufene und allgemein anerkannte Führer des katholischen Irland gewesen. Weder auf die Regierungs- noch auf die katholischen Parlamentsmitglieder

hat Cardinal Cullen maßgebenden Einfluss geübt, man ließ ihn beredte Hirtenschreiben veröffentlichen, über die gegen die Katholiken geübte Ungerechtigkeit klagen, ließ aber alles beim Alten. Wenige, vielleicht kein Erzbischof von Dublin hat in geistlichen Angelegenheiten so unumschränkt regiert, der eigenen Meinung in demselben Maße Geltung verschafft, so viele und im großen und ganzen treffliche Reformen durchgeführt als Cardinal Cullen. Nicht alle Maßnahmen jedoch wurden von Clerus und Volk gebilligt. Eine starke Minorität unter Clerus und Volk war gegen die Bestimmungen der Synode von Thurles und gegen die Ernennung von Bischöfen durch Cardinal Cullen mit Beiseitesetzung der von den Priestern der einzelnen Diöcesen empfohlenen Candidaten. Wir leugnen nicht, dass die Wahl durchwegs eine gute war, dass die Priester, denen der Cardinal einen Bischof seiner eigenen Wahl aufdrängte, die Wahl nach einiger Zeit vollkommen billigten (wir erinnern hier nur an Erzbischof Croke), aber Klagen über Willkür und Eigenmächtigkeit blieben nicht aus, welche der Popularität des Cardinals Eintrag thaten und in einigen Kreisen das Ansehen des Clerus schädigten. Ein späterer Geschichtschreiber wird zu untersuchen haben, inwieweit die Auflehnung gegen das Urtheil des heil. Stuhles durch die Kirchenpolitik des Cardinals Cullen veranlasst wurde.

Hier nur noch einige Bemerkungen über die Stellung der beiden Erzbischöfe Cullen und Mac Hale zur Unterrichtsfrage. So verschieden die Richtungen des in Rom gebildeten Cullen und des unter irischen Verhältnissen heranreifenden Mac Hale waren, in dem Kampf für die Unabhängigkeit der Schule vom Staate und für Leitung derselben durch die Kirche waren beide einig; beide bekämpften mit aller Energie die von Peel 1846 errichteten Universitätscollegien in Belfast, Cork und Galway — beide waren gegen die Annahme der von Gladstone proponierten Universitätsbill 1873 und zogen durch ihren Vorgang die übrigen Bischöfe mit sich. Bellesheim rechnet ihnen dieses zum besonderen Verdienste an, und hebt hervor, dass man in Rom ihr Vorgehen gelobt habe, über den Protest der Minorität der Bischöfe gegen die Bestimmungen der Synode zur Thurles ungehalten gewesen sei, und denselben als ein Scandal bezeichnet habe. Man vergleiche den trefflichen Aufsatz in der Dublin Review 1891. Referent maßt sich kein Urtheil über diesen heiklen Punkt an, hätte jedoch gern einige Andeutung über die Beweggründe der Minorität gesehen. Einige der tüchtigsten und frömmsten Bischöfe waren bekanntlich für Sendung von katholischen Studenten an die von Peel begründeten Collegien, denen man den Beinamen godless gab, weil Religion ex professo nicht dociert wurde, weil sie nicht ohne Grund hofften, dass die

in vorwiegend katholischen Provinzen sich befindlichen Collegien von Cork und Galway dem Namen nach confessionslos, in der That katholische Collegien würden, dass die Regierung nach und nach nur Katholiken daselbst anstellen würde, dass dieselbe, um den Fanatismus der Protestanten nicht zu wecken und zu neuen Angriffen zu reizen, rein katholische Collegien nicht habe gründen wollen. Sie fragten sich, was möglich, was erreichbar sei, und nachdem sie sich von der guten Absicht der Regierung überzeugt hatten, glaubten sie derselben entgegenkommen zu müssen. Die Universitätsbill Gladstones war ungleich günstiger, als die viel später angenommene Universitätsbill, gleichwohl wurde sie durch den Einfluss des Cardinals verworfen, wurden viele Katholiken fast zwei Jahrzehnte von einer Universitätsbildung, die ihnen so vortheilhaft gewesen wäre, ausgeschlossen. Ob man in Rom Cardinal Cullens Maßnahmen gebilligt hätte, wenn man die schlimmen Folgen vorhergesehen hätte, bleibt jedenfalls fraglich. Unser Urtheil über Erzbischof Mac Hale lautet weniger günstig als das Bellesheims, das seines neuesten Biographen, und seines deutschen Recensenten. Die beste Verurtheilung seiner gegen die Einführung von staatlichen Elementarschulen beliebten Maßnahmen ist die von Männern der verschiedensten Richtung eingestandene Vernachlässigung der Erziehung in den bischöflichen Elementarschulen und die Thatsache, dass sein Nachfolger sofort die Schulen durch den vom Staat bestellten Inspector examinieren ließ — sie dem Staat unterstellte. Der dritte Band ist übrigens der interessanteste und der am besten durchgearbeitete; der Leser wird mit Interesse die Geschichte eines Volkes verfolgen, das allem Anschein nach entkräftet und wehrlos sich nach und nach innerlich kräftigt und zu neuem Leben erwacht, das unterstützt durch günstige Umstände, im Bunde mit den Presbyterianern des Nordens, der Regierung Zugeständnisse abtrotzt, durch zu große Vertrauensseligkeit um die Freiheit und Selbständigkeit, welche es von Pitt dem englischen Minister gehofft hat, betrogen und einem viel schlimmeren Feinde ausgeliefert wird, als der irische Protestantismus je war, dem vereinigten englischen und irischen Protestantismus.

Die Geschichte Großbritanniens im neunzehnten Jahrhundert ist die Geschichte der nationalen Entwicklung und des Fortschrittes. Die Nation lässt sich die Beschränkungen der unvernünftigen und drückenden Gesetze nicht länger gefallen, die herrschende Classe muss ein Vorrecht nach dem anderen aufgeben, muss Stufe für Stufe von ihrer Höhe herabsteigen und sich zur Rechtsgleichheit aller Classen herbeilassen. Die katholische Kirche namentlich in Irland zieht Vortheil aus dieser Bewegung, wird sich allmählich der in ihr schlummernden Kräfte bewusst, und lernt sich des Gesetzes zum

eigenen Schutz zu bedienen. Die unter dem englischen Volke immer weitere Kreise ziehende Reaction gegen die Selbstsucht, den Eigennutz und die Härte der eigenen Vorfahren zieht die Sympathie mit den Leiden der Nachbarnation groß und führt zur Abschaffung vieler Ausnahmsgesetze. Wer der Darstellung des Verfassers aufmerksam folgt, wird alles dieses und noch viel mehr finden und aus seinem Buche reiche Belehrung schöpfen.

Selbstverständlich wollen wir nicht einstehen für alles, was sich im dritten Bande findet, aber es wäre kleinlich, wenn wir durch Bemängelung und Nörgelei die großen Verdienste des Verfassers schmälern wollten, der uns hoffentlich später selbst manche bisher noch dunkle Punkte klar machen wird. Ein abschließendes Werk konnte uns Bellesheim schon darum nicht bieten, weil manche wichtige Quellen noch unzugänglich sind, weil man in Irland noch nicht angefangen hat, die Geschichte der einzelnen Diöcesen, Pfarreien und Klöster zu betreiben, weil man vielfach es vorzieht, Gemeinplätze und langweilige Tiraden auf den Markt zu bringen — statt alte Schriftstücke abzudrucken und sie zu erläutern. Sehr viel kann auch der Literarhistoriker aus dem Buche lernen, es ist nur schade, daß die oft trefflichen literarischen Bemerkungen in Capiteln versteckt sind, wo man sie nicht sucht. Die zwei letzten Bände verdienen die Empfehlung, welche wir dem ersten Bande gaben, in höherem Grade und werden wohl viele aufmerksame Leser finden.

Ditton Hall. Athanasius Zimmermann S. J.

De Iustitia et Lege civili. Praelectiones Theologicae de Principiis Juris et Justitiae deque Vi Legum civilium in materia Justitiae juxta S. Thomam Doctoresque Scholasticos. Auctore Adriano van Gestel S. J., Lectore Theologiae moralis in Collegio Theologico soc. Jesu Mosae-Trajectensi. Groningae, Typis J. B. Wolters, 1889.

Vorliegendes Werk ist zunächst für die Niederlande geschrieben, berücksichtiget deshalb speciell niederländische Verhältnisse, wie das übrigens der Verfasser selbst im Vorworte ausspricht, und die häufigen längeren Citate aus Schriften holländischer und französischer Rechtsgelehrten zur Genüge darthun. Trotzdem verdient es eine weitere Verbreitung. Denn die Begriffsverwirrung über Recht und Pflicht ist namentlich in der Juristenwelt so allgemein geworden, daß eine Klärung der Rechtsbegriffe überall sicher vonnöthen ist. Deshalb müssen auch Schriften, die dazu beitragen, diese Klärung

zu fördern, jedermann willkommen sein. Zu ihnen glauben wir mit Recht auch vorliegendes Werk rechnen zu dürfen.

Im ersten Theile behandelt der Verfasser die auf das Recht bezüglichen Fragen, zuerst was Recht im allgemeinen sei und dessen Quelle, dann was Naturrecht sei und positives Recht, und ihr Verhältnis zu einander, ebenso den Unterschied und die Bedeutung der daraus sich ergebenden Gerechtigkeit und ihrer verschiedenen Arten. Dabei tritt er mit aller Entschiedenheit der heutzutage sich immer mehr fühlbar machenden Ansicht entgegen, als ob alles Recht nur positives Recht wäre, demnach vom Belieben der jeweiligen Machtinhaber abhängig, sei es nun Fürst oder Volk oder dessen Vertreter, die Parlamente. Positives Recht schwebt ja in der Luft, ist kein Recht im wahren Sinne des Wortes, fußt es nicht auf dem Naturrechte, als seiner natürlichen, unverletzbaren, nicht vom Belieben der Menschen abhängigen Grundlage. Das auch der Grund, warum der Verfasser nicht blos Studierende der Theologie im Auge hat, sondern auch solche, welche sich dem Rechtsstudium widmen.

Im zweiten Theile wird die Tragweite der civilrechtlichen Bestimmungen über Recht und Gerechtsame erörtert. Dieser Theil scheint uns wichtiger zu sein als der erste. Denn er behandelt die hochwichtige Frage, wann und wie weit jede civilgesetzliche Verungiltigung von sonst vor dem Gewissen giltigen Acten Geltung habe, man sich demnach tuta conscientia an sie halten dürfe. Die Ausführungen über die leges irritantes dürften für die Leser von besonderem Interesse sein.

Im ganzen Werke zeigt sich große Belesenheit und richtiges Verständnis der hier in Betracht kommenden Werke. Ebenso muss auch rühmend die Schärfe des Verstandes hervorgehoben werden, womit der Verfasser die Begriffe bestimmt und die gegentheiligen Auffassungen im rechten Lichte darstellt, beziehungsweise widerlegt. Vorliegende Schrift kann demnach als sicherer Leitfaden allen empfohlen werden, die sich mit Rechtsstudien befassen.

J. Sellrainer.

Die Entstehung des Christenthums von Fr. Alb. Maria Weiß O. Pr. Mit Approbation des hochw. H. Erzbischofes von Freiburg und Guthheißung der Ordensobern. Sonderabdruck aus des Verfassers Apologie des Christenthums, 3. Bd. Freiburg im Breisgau, Herder, 1891. 158 S. 8.

Es war ein glücklicher Gedanke, diese Partie aus dem größeren Werke des Verfassers durch Sonderabdruck einem weiteren Leser-

kreis zugänglich zu machen: behandelt es ja eine hochwichtige Frage, die die heutige Kritik unter dem Schein der Wissenschaftlichkeit im Dienste des Unglaubens zu verdunkeln sucht. Wie man in der natürlichen Ordnung alles ohne Schöpfer nur durch allmähliche Entwicklung erklären will, so möchte man auch das Christenthum, dessen gewaltige Erscheinung in der Geschichte einmal nicht wegdisputiert werden kann, in echt darwinistischer Weise auf dem Wege des Fortschrittes aus den früheren Culturzuständen des ausgelebten Juden- und Heidenthums ableiten und so ein übernatürliches Eingreifen Gottes in und durch Christus in die Geschichte der Menschheit abthun, und daher das Christenthum seines göttlichen Charakters berauben, zu einem natürlichen Product des menschlichen Geistes herabwürdigen, wodurch es dann freilich auch gerichtet ist.

Aufgabe des Verf. ist es nun, die Cultur der alten Welt darzustellen und dann den Nachweis zu liefern, daß in jener keineswegs die Keime, die Grundlagen, die ratio sufficiens des Christenthums gefunden werden können; daß deswegen eine höhere Ursache angenommen werden muss. Um diesen Zweck zu erreichen, liegt es ihm ferne die Cultur des Alterthums herabzusetzen. ‚Wir behaupten sogar, schreibt er S. 101, daß es nicht einmal im Interesse unserer Sache wäre. Wollten wir das Alterthum möglichst herabsetzen, um dem Christenthum desto leichter die Rolle eines rettenden Deus ex machina zuschreiben zu können, so hätten wir, wie uns dünkt, eine eben nicht sehr schwere Aufgabe, aber wir würden der Offenbarung keinen Dienst erweisen. Wir haben uns schon oft genug darüber ausgesprochen und können hier uns auch einmal auf unsere Behauptung berufen, welch schlechte Empfehlung unserer Religion es wäre, wollte man sie dadurch in helleres Licht stellen, daß man die weltliche Cultur ungerecht behandelt und mit Unwahrheit in lauter Grau und Schwarz malt. Gerade dann steht das Christenthum in seiner ganzen Größe vor uns, wenn man der Welt läßt, was ihr gebürt, und wenn sich dennoch zeigt, wie sehr sie von ihm überstrahlt wird‘. Verf. entwirft daher in glänzenden, manchmal gar zu schillernden Farben ein anschauliches Bild der äußeren Cultur der alten Welt zur Zeit Christi. Wenn man liest, was er in kurzen aber packenden Zügen berichtet über den Comfort des Lebens in Altrom, die Pracht und Einrichtung der Paläste und Villen, der Theater und Bäder, über den Reichthum der Museen und Bibliotheken, über die Findigkeit der Polizei und Feuerwehr, die Bequemlichkeit im Reisen, die Fertigkeit der Technik in Ausführung der gewaltigsten Bauten, möchte man beinahe zweifeln, ob die Neuzeit trotz ihrer staunenswerten Erfindungen die irdische Cultur weiter gefördert

als die Römer. Versteigt sich ja der Verfasser bei Erinnerung an all jenen Glanz zu der Behauptung: ‚Es war in der That eine hohe Stufe irdischer Cultur, auf welcher die Menschheit unter den Cäsaren angelangt war. So stolz wir auf die unsrige sind, so können wir doch nicht umhin zu gestehen, dass wir mit den Römern verglichen, vielfach reine Bettler und Kinder sind. Wenn äußerliche Bildung und Ordnung, wenn verfeinerter Lebensgenuss die Menschen glücklich machen kann, dann war die Menschheit in jenen Tagen diesem Ziele ziemlich nahe (S. 4)‘. Man muss das glänzende Bild, das Verf. vor unseren Augen entrollt (S. 5—26), selbst lesen, um die Berechtigung dieses kühnen Satzes zu beurtheilen. Aber trotz all dieser äußerlichen Cultur: welchen Niedergang des Geistes, welchen Rückgang der geistigen Cultur gewahrt man nicht gerade bei den alten Völkern, deren einstige Bildung so hochgepriesen wurde, im Orient, bei den Griechen und Römern (S. 31 ff.)! Dieser Niedergang und Verfall offenbart sich aber, um von anderen Kennzeichen zu schweigen, in dem so häufig vorkommenden Selbstmord, ja Massenmord, wie der Verfasser ihn nennt. ‚Mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass eine so auffallende große Zahl von bedeutenden Männern des Alterthums durch Selbstmord endete: Charondas, Lykurg, Empedokles, Speusipp, Diogenes, Hegesias, Stilpo, Zeno, Kleanth, Arkesilaus, Karneades, Aristarch, Eratosthenes, Demosthenes, Isokrates, Themistokles, Kleomenes, angeblich auch Pythagoras und Aristoteles; dann von den Römern Lucrez, Atticus, Silius Italicus, Petronius, Lucan, Scipio, Cato, Brutus, Cassius, Marc Anton, Nero, Otho, vielleicht auch Marc Aurel. Ein grauenvoller Zustand das! So viel Civilisation, so viel Glanz, so viel Macht und doch kein Interesse am Leben (S. 37)‘. Mit Aufwand großer Belesenheit registriert Verf. die vielen Selbstmorde aus jener Zeit, die so oft ohne Grund, nur aus Prahlerei, aus Empfindlichkeit oder Koketterie, aus Hochmuth oder Unfähigkeit zu leben vorkamen. Aber nicht nur mit der geistigen Cultur gieng es abwärts, auch mit dem äußeren Glanz zur Zeit des aufblühenden Christenthums. Wenn nun auch der Verfall der alten Welt zusammentrifft mit den Anfängen der christlichen Religion, so darf man doch das Christenthum für jenen nicht verantwortlich machen. Deswegen stellt der Verfasser die Frage auf: ‚Wann hat das Alterthum sein Ende gefunden und wer ist der Todtengräber der alten Welt?‘ Die Antwort darauf wird manchen Leser überraschen. Sie lautet: Marc Aurel ist der Todtengräber des Alterthums (S. 55 ff.). Um diese so merkwürdige Behauptung zu begründen, entwirft er an der Hand der von diesem Kaiser geschriebenen Selbstbetrach-

tungen ein überaus ungünstiges Charakterbild dieses von so manchen Lobrednern bewunderten Monarchen. ,Sein altweibisches Wesen, lesen wir S. 60, seine beschränkte, schulmeisterliche Anschauung, worüber schon seine Zeitgenossen sich verächtlich ausdrückten, stoßen uns von ihm zurück, wir mögen ihn noch so unbefangen betrachten. Es fehlt ihm aller Kern. Einmal ein männlicher und natürlicher Ausdruck bei ihm wäre eine wahre Wohlthat für den Leser . . Man fühlt bei jedem seiner Worte den Hauch der Hektik, der uns auch bei der buddhistischen Philosophie entgegenweht. Jeden Augenblick tritt uns die Wesensverwandtschaft zwischen seinem und dem hinterorientalischem Geiste vor Augen, jenem auf das Leben verzichtenden Geiste des indischen Buddhismus, und zugleich den hausbackenen, dürren, freudenlosen, aber pflichttreuen Optimismus des Chinesen'.

Nun tritt der Verf. an die alles entscheidende Frage: Ist das Christenthum blos Fortschritt der natürlichen Cultur oder unmittelbar göttliche Offenbarung? Der Lösung dieser Frage schickt er beherzigenswerte Bemerkungen über das Wesen, die Ausdehnung und die Grenzen des in der Natur herrschenden Fortschrittes voraus. Er verkennt durchaus nicht seine Berechtigung, verwirft aber mit Entschiedenheit die phantastischen Uebertreibungen und ungemessenen Hoffnungen der neueren ungläubigen Naturforscher. Inbetreff der Cultur jedoch bemerkt er mit Recht, daß sie einer geschwungenen Linie gleiche, die in beständiger Wellenbewegung an einer geraden Linie auf und abschwankt bald etwas höher, bald etwas niederer. ,Wo die Welt blos auf menschliche Kraft und auf rein natürliche Hilfsmittel angewiesen ist, da ist erst allmähliche Erschöpfung, dann Stillstehen, endlich Rückgehen unvermeidlich. Es mag das noch so langsam, noch so unmerklich eintreten, umgehen läſst sich dieses Schicksal nun einmal nicht. Und wenn je einmal eine philosophische Voraussetzung durch die Thatsachen bestätigt wurde, so ist es diese, das gleichmäßige Endergebnis aus der Geschichte aller Zeiten (S. 83)'. Darauf prüft er die verschiedenen Erklärungsversuche einer natürlichen Entstehung des Christenthums a. aus dem späteren Heidenthum; b. aus der Philosophie; c. aus dem römischen Staatswesen; d. aus dem Germanenthum und der Völkerwanderung. Er weist die Nichtigkeit dieser Hypothesen nach. Wer nur etwas Kenntnisse der Verhältnisse hat, kann nur bedauern, wenn er sogenannte Gelehrte die Behauptung aussprechen hört: ,Die höchste Blüte der Kirche stamme aus natürlicher Wurzel. Die Kirche könne neue Begabungen nicht schaffen, sie könne vorhandene benützen, mit übernatürlichen Dingen habe sie nichts gemein. Wer das nicht fasse, daß das Christenthum die reife Frucht

des ausgelebten Juden- und Heidenthums, daß Christus nur ein Ausfluss aus dem unter römischer Sonne ausgegohrenen Hellenismus und Galiläerthum sei; wer nicht sehe, daß seine ungewöhnliche menschliche Größe, im Zusammenhang mit der damaligen Weltlage, sein Werk und dessen Verbreitung ganz natürlich erscheinen lasse; wer nicht begreife, daß sich auch ohne Christus und seine Lehre die Weltkraft eigenen Fortschrittes ebensoweit vervollkommnet hätte: der möge schweigen; die Wissenschaft habe keinen Antheil an ihm. Kurz, wer heute auf der Höhe der Zeit stehen, und das Lob eines aufgeklärten Mannes genießen wolle, der müsse in den Satz einstimmen, das Christenthum sei das nothwendige Erzeugnis seiner Zeit gewesen, so nothwendig, daß, wenn Paulus es nicht in dieser Form gegründet hätte, es nothwendig ein anderer, und zwar in eben dieser Form, hätte gründen müssen (S. 84 f.)'. Welch hochwissenschaftliche Unvernunft, aus solchen Antecedentien das Christenthum mit seinen erhabenen Lehren und Anschauungen, mit seinen so strengen Forderungen erklären zu wollen. Keiner der älteren Philosophen, geschweige jene, die zur Zeit Christi lebten, waren imstande, etwas der christlichen Religion auch nur von weitem Aehnliches zu erdenken, und wenn auch spätere Philosophen wie Seneca, Epictet, Apulejus, Plutarch und so manche Neuplatoniker besser dachten und schrieben, waren diese neuen Ideen nicht das Erzeugnis ihres eigenen Geistes, sondern sind dem Einfluss eines durchaus neuen, dem Heidenthum vollkommen fremden Geistes zuzuschreiben, der sich allmählich Bahn brach und dem sich vernünftige Denker nicht entziehen konnten (S. 103 ff.).

Da also ein auch nur oberflächlicher Vergleich des Christenthums mit allen Culturen des Alterthums die Unmöglichkeit zeigt, jene aus diesen zu erklären, folgert der Verfasser, daß man die christliche Religion ebenso gut eine Reaction als eine Revolution gegenüber den alten Culturen und Religionen nennen könne, aber unter keiner Bedingung eine Entwickelung aus ihnen. ‚Sie ist Reaction als die Wiederherstellung der natürlichen Religion und Moral in ihrer vollen Reinheit. Sie ist Revolution als die Ersetzung jener durch die übernatürliche Religion. Es ist . . mit ihr, wie mit einem heilsamen Gewitter, welches den Staub von den Blättern wäscht und die ersterbenden Lebenskräfte auffrischt, dazu aber eine Menge neuer Lebenskeime herbeiführt (S. 125)'. Mit Recht tadelt daher der Verf. jene christlichen Apologeten, die im Ernste unserer Sache einen Dienst zu erweisen glaubten, wenn sie die tiefsten Geheimnisse der Offenbarung durch den Sohn Gottes Buchstaben für Buchstaben im uralten Glauben und im beständigen Culte der Heiden nachzuweisen sich bemühten. ‚Sie ahnten nicht, daß sie

damit das Werk Christi für überflüssig erklärten und seines übernatürlichen Charakters entkleideten. Nunmehr haben sich die Feinde des christlichen Namens ihrer Vorarbeiten bemächtigt und sind durch die von jenen gebrochene Bresche zum Sturme auf das Heiligthum eingedrungen. Der früher so unvollkommene Begriff von einem göttlichen Wesen, behaupten sie, habe sich, dank dem Fortschritt der alten Cultur in den letzten Zeiten des Heidenthums, so geläutert, daß das Christenthum mit seiner erhabenen Lehre von Gott nicht blos nichts mehr hinzuzusetzen hatte, sondern daß es lediglich als das Ergebnis dieser langjährigen Selbstvervollkommnung des Heidenthums betrachtet werden müsse (S. 90)'.

Interessant ist die Zugabe über die Stellung des Judenthums in der Culturgeschichte (S. 129—58). Hier zeichnet Verf. mit Meisterschaft den sich mehr oder weniger gleich bleibenden Charakter dieses geschichtlich so merkwürdigen Volkes; zeigt eingehend dessen bedeutenden Einfluss auf die verschiedenen Culturvölker des Alterthums, mit denen es nach und nach, besonders nach seiner Abführung in die babylonische Gefangenschaft, in Berührung kam; derselbe war größer als man für gewöhnlich annimmt. Daher erklärt sich, woher jene fremdartigen, dem Christenthum so verwandten Lehren im Heidenthum der letzten Zeit stammen. ‚Hier die Juden mit ihrem unersättlichen Drange in die Weite zu ziehen und Fremde zu ihresgleichen zu machen. Dort die Griechen mit ihrem ebenso unersättlichen Verlangen nach Kenntnis der Sitten und Lehren des Orients. Wenn sie nur etwas Neues, eine neue Fabel, eine neue Geschichte, eine neue Meinung erfassen konnten, dann war ihnen für einen Augenblick wieder leichter. Seit Solon ist wohl selten ein bedeutender Gelehrter, insbesondere ein Philosoph, in Griechenland aufgetaucht, der nicht den Orient durchwanderte, jedenfalls in Babylon und Aegypten zu lernen suchte. Sollte einer die Juden allein übergangen haben (S. 138)? Daraus erklärt Verf. überaus tiefsinnig und ergreifend den hohen, übernatürlichen Beruf dieses Volkes, den es leider verkennt, aber dennoch gegen seinen Willen bis auf den heutigen Tag erfüllt. ‚Sie predigen, wo immer sie sich aufhalten — und wo ist ein Ort, der sie nicht kennt? — die Größe der göttlichen Weltregierung, die auch das Widerstrebende zum längst vorbestimmten Ziele führt, in der Strenge ihrer Gerechtigkeit jede Auflehnung bestrafend, in der Milde ihrer Gnade die zu sich emporziehend, die zuvor kaum von ihr etwas geahnt haben (Röm. 11, 22). Sie verbürgen uns die Echtheit und Unverfälschtheit der vom göttlichen Geiste beseelten heiligen Bücher, aus denen wir die Zeugnisse für unseren Glauben schöpfen. Sie beweisen uns durch die hartnäckige Ver-

blendung, in der sie noch immer von der Zukunft den Erlöser erwarten, den sie seit Jahrtausenden verleugnen, wie unerschütterlich das Sehnen nach dem einzigen Troste der Menschheit, nach der Erlösung aus dem Sündenelend selbst im Herzen der Verhärtesten begründet ist. Sie bezeugen uns, indem sie durch ihr Thun und Leiden täglich das erfüllen, was das A. wie das N. Testament von ihrer Sünde wie von ihrer Strafe vorhergesagt hat, daß es ein zuverlässiges, ewig unwandelbares Fundament ist, Gottes untrügliche Wahrheit, auf das wir unseren Glauben bauen (S. 157)'.

So können wir schon aus diesem kleinen Bruchtheile des größeren Werkes einen Einblick gewinnen in die Fülle von Belehrungen, die dieses in sich birgt. Wir benützen diese Gelegenheit, um dasselbe unseren Lesern auf das wärmste zu empfehlen. Erschienen ist es bei Herder in 5 Octavbänden unter dem Titel: Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Sittenlehre. 1. Bd: Erst Mensch, dann Christ, und so ein ganzer Mensch (1878. X, 464 S.); 2. Bd: Humanität und Humanismus. Grundzüge einer Culturgeschichte 1. Th. (1879. XIII, 882 S.); 3. Bd: Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Culturgeschichte 2. Th. (1884. XIII, 926) S.; 4. Bd: Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Culturgeschichte Frts. (X, 1038 S. 1884); 5. Bd: die Vollkommenheit (1889. XIV, 777 S.). Die ersten drei Bände sind bedeutend erweitert und vermehrt bereits in zweiter Auflage erschienen. Das Werk ist die Frucht einer geradezu staunenswerten Belesenheit, eines bienenartigen Fleißes; denn manche Abhandlungen sind wahre Mosaikarbeit zusammengestellt aus den seltesten Werken beinahe aller Nationen und Wissenschaften. Geistreiche Gedanken, neue Anschauungen, inhaltsreiche Bemerkungen in schwungvollem Stil sind reichlich durch das ganze Werk ausgestreut. Wir sind der Ansicht, daß noch manch andere Partie verdiente, durch Sonderabdruck einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht zu werden. Der überaus große Umfang desselben hält gewiss nicht wenige Leser von dessen Studium ab und doch enthält es des Nützlichen so viel.

Wenn wir etwas daran und an der soeben besprochenen Schrift auszusetzen haben, so ist es die Form oder Methode. Vor lauter Gelehrsamkeit sieht man weniger die Beweiskraft der angeführten Gründe; die Schlussfolgerungen verlieren an Eindruck, weil sie nicht knapp und prägnant gefasst sind. Es würden dieselben nicht nur nichts an Anziehungskraft und Reiz verlieren, vielmehr gewinnen und eben deswegen den Leser noch mehr fesseln und überzeugen, wenn die syllogistische Form mehr zur Geltung käme. Denn gerade diese in der Erforschung der Wahrheit fortschreitende Methode ist die dem menschlichen Geiste angemessenste und übt daher ge-

schickt angewendet und in fließender, durchsichtiger, edler Sprache vorgetragen, durch passende Vergleiche und Bilder belebt und unterstützt, einen mächtigen Zauber aus auf einen strebsamen, nach Wahrheit dürstenden und ringenden Geist. Da sich nun der Verfasser eines wirklich edlen Stiles bedient, eine ganz vorzügliche Darstellungsgabe besitzt, über einen unermesslichen Schatz von Bildern und pikanten Notizen verfügt, wird es ihm ein leichtes sein, seinem Werke die letzte Formvollendung zu geben, wodurch der Leser leichter in bestimmten klaren Sätzen die Frucht dieser herrlichen Arbeit fassen und seinem Geist tief einprägen kann.

Innsbruck. Hurter S. J.

Charles van Duerm, S. J. Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des Papes de 1790 à nos jours. Lille, Desclée, de Brouwer etc. [1890].

Seitdem J. Hergenröther, der unermüdlich thätige, im Jahre 1860 seine Schrift ‚Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution‘ veröffentlichte, war eine zusammenfassende Darstellung dieses Gegenstandes auf katholischer Seite nicht mehr erschienen. Es war daher ein sehr zeitgemäßes und nothwendiges Unternehmen, diese Lücke auszufüllen und die letzten hundert Jahre der weltlichen Herrschaft des hl. Stuhles zu schildern. Ch. van Duerm versucht dies in dem vorliegenden Werke, das von 1790 bis 1890 reicht und in 22 Capitel zerfällt. Bezüglich dieser Anordnung kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß eine übersichtlichere Gliederung des Stoffes nach dem Inhalt sicher vorzuziehen gewesen wäre. Nach der vom Verf. beliebten Methode läuft der Text einfach chronologisch weiter, eigentliche Perioden werden von ihm nicht unterschieden. Die sechs ersten Capitel sind der Zeit der französischen Revolution und der Gewaltherrschaft Napoleons I gewidmet. Jedoch ist in dem sechsten Capitel der Wiener Congress noch mit hineinbezogen. Es wäre viel natürlicher gewesen, mit jener Versammlung das siebente Capitel zu beginnen. Eine weitere Ausstellung muss gemacht werden bezüglich der vom Verfasser herangezogenen Literatur. Wir wollen seinen Fleiß in dieser Hinsicht nicht verkennen, allein die vom Verf. gebotenen Mittheilungen genügen doch durchaus nicht. Vor allem ist die gegnerische Literatur, namentlich die italienische fast gar nicht herangezogen worden. Selbst ein so bedeutendes und interessantes Werk wie Bianchis Storia della Monarchia Piemontese dal 1773 sino al 1864

finde ich nicht citiert. Auch der zweite Band der Geschichte des Kirchenstaates von Moritz Brosch (Gotha 1882) scheint dem Verf. unbekannt geblieben zu sein; ich weiß sehr wohl, was sich gegen das Brosch'sche Werke einwenden läßt, allein die von Brosch gegebenen Auszüge und ungedruckten Depeschen verdienen unzweifelhaft Beachtung und so seltsam und ungerecht meist auch Brosch urtheilt, so hätte sich doch P. van Duerm mit diesem Papstfeinde auseinandersetzen müssen; das einfache Ignorieren ist in dem vorliegenden Fall sehr übel angebracht.

Dieselbe mangelhafte Benützung der neueren Literatur offenbart sich auch in den folgenden Abschnitten. Capitel 7 schildert die Zeit der Restauration von 1815 bis 1831; ich finde hier nicht einmal die bekannte Schrift von Ranke über die Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi citiert! Für die Revolution von 1831 hätte der wichtige Bericht eines Theilnehmers an derselben in A. Zanolini, La Revoluzione avvenuta nello Stato Romano l'anno 1831 (Bologna 1878) nicht übersehen werden dürfen.

Sehen wir von den hier berührten Mängeln, welchen bei einer zweiten Auflage abgeholfen werden kann, ab, so kann die vorliegende Arbeit nur gelobt werden; namentlich die Zeit des unvergeslichen Pius IX ist eingehend, lebendig und gut geschildert. Der Verfasser wird hier ausführlicher: Der Periode von 1848—50 widmet er drei Capitel, die niemand ohne großes Interesse lesen wird. Das Urtheil des Verfassers ist ein sehr ruhiges; namentlich ist lobend hervorzuheben, daß sich P. van Duerm von allen jenen nationalen Einseitigkeiten fern hält, welchen man bei französischen Schriftstellern nur zu oft begegnet. Als Beispiel citiere ich das Urtheil des Verfassers über die Herrschaft Oesterreichs in Italien. Er schreibt mit Bezug hierauf Folgendes: Sans doute, il ne faut pas se constituer le panégyriste absolu de la domination autrichienne en Italie, ni vouloir justifier chacun de ses actes administratifs et publiques; mais il n'est pas permis non plus de condamner en aveugle et sans lui tenir loyalement compte des difficultés presque inextricables qui l'accompagnèrent. Il suffira de rappeler que depuis 1815 l'Autriche surveillait activement en Italie le travail subversif des associations occultes, réprimait militairement tous les soulèvements qu'elles organisaient et usait de tous les droits que lui avaient octroyés les traités de Vienne. De là la haine des sectaires, leurs mensonges, leurs menées, leurs assassinats, leurs crimes de toute espèce. Bien que toujours dirigé par

le prime, Metternich le gouvernement impérial n'osait pas introduire dans l'Italie autrichienne les prudentes transformations que préconisait l'habile homme d'Etat. La chancellerie s'attachait à une politique de conservation et de quasi immobilité parce qu'elle craignait que le moindre changement n'amenât d'abord de nouvelles exigences et puis comme fatalement des démonstrations populaires, des émeutes, une révolution. De là naquit dans le royaume Lombardo-Vénetien cet esprit d'opposition systématique, organisée contre tout ce qui était autrichien. Pour y faire régner la paix et assurer la tranquillité la cour de Vienne dut plus d'une fois avoir reconus à des mésures de rigueur, mais cela ètait dans l'ordre quoiqu'en aient dit les Mazzini, les Montanelli, les Silvio Pellico, les Manzoni, les Balbo, les Azeglio et tout d'autres. Un pouvoir qui se respecte doit se faire respecter. Toutefois de là à affirmer que la politique autrichienne en Italie fut cruelle et inhumaine, il y a un abîme. Tel fut néanmoins le thème quotidien des déclamations et des excitations sauvages dont débordaient les colonnes de tous les journaux hostiles aux impériaux (p. 174—175).

Die neue Phase in der Entwicklung der italienischen Verhältnisse, welche mit dem Kriege der Piemontesen und Franzosen gegen Oesterreich im Jahre 1859 beginnt, wird vom Verfasser mit Recht sehr eingehend geschildert (272 ff.). Besonders gelungen erscheint uns in diesem wie in den folgenden Abschnitten die Charakteristik der geheimnisvollen doppelzüngigen Politik des französischen Kaisers Napoleon III. Kurz und gut wird der Rückschlag der kriegerischen Ereignisse von 1866 auf die Lage des hl. Stuhles dargelegt (373—374) und bei Besprechung der Krisis des Jahres 1867 mit Recht die Loyalität des französischen Imperators bezweifelt (386).

Zu den besten Abschnitten des vorliegenden Werkes gehört der Abschnitt über die gänzliche Beraubung des hl. Stuhles durch die Piemontesen im Jahre 1870. Die neuen Publicationen von Bonetti und Cadorna sind hier geschickt benützt, dagegen vermisst man die Erwähnung der interessanten Schrift: Der italienische Raubzug wider Rom im September 1870 von einem Augenzeugen. Münster 1870. 218 S. Was van D. über die Haltung des Ministers Beust schreibt (402), kann man nur billigen. Nebenbei sei bemerkt, daß die Worte: Le 2 september 1870 eu lieu le bataille de

Sedan nicht genau sind, denn die Schlacht fand am 1. September statt.

Die so oft falsch und irrig dargestellte Haltung Sr. Heiligkeit des gegenwärtigen Papstes gegenüber der römischen Frage wird am Schlusse des vorliegenden Werkes im allgemeinen recht zutreffend gezeichnet; nach unserer Ansicht hätte gerade gegenüber den gegnerischen Märchen noch bestimmter hervorgehoben werden sollen, daß Leo XIII noch energischer auf der Nothwendigkeit seiner weltlichen Souveränität besteht als Pius IX. Die vom Verfasser ausgesprochene Hoffnung, daß Frankreich dem hl. Stuhl Hilfe bringen werde, erscheint uns angesichts der zunehmenden Entchristlichung dieses unglücklichen Landes sehr unwahrscheinlich. Unbedingt zustimmen kann man dagegen den Schlußworten des Verfassers: Non, ni l'occupation des Romagnes, ni le guet-apens de Castelfidardo, ni le Convention de septembre, ni la brèche de la Porta Pia, ni le plébiscite du 2 octobre 1870, ni le Loi des Garanties, ni le silence de l'Europe officielle, ni la triple alliance, ni les visites des empereurs Frédéric III et Guillaume II au Quirinal n'ont apporté à l'Italie le solution de la Question Romaine. La Question Romaine demeure ouverte pour l'Italie comme pour tout le monde civilisé: elle reste pendante au tribunal de la conscience des peuples et au tribunal de Dieu.

Dr. L. Schäfer.

Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, zum erstenmale herausgegeben von P. Fr Ambrosius Gietl O. Pr. Freiburg i. B., Herder, 1891. LXX, 332 S. 8.

Bis vor kurzem war von der im zwölften Jahrhundert in Bologna bestehenden Schule der Theologie wenig bekannt. Die damals ebendaselbst mächtig aufblühende Rechtsschule nahm das ganze Interesse der Forscher in Anspruch. Diese naturgemäßen Lehrer des kirchlichen und weltlichen Rechtes wagten sich nicht auf das ihnen fremde Gebiet der Theologie hinüber; die Theologen aber verharrten in ihrer bedauerlichen Gleichgiltigkeit gegen ihre Vergangenheit. P. Denifle gebürt das Verdienst, die theologischen Schriften mehrerer Bologneser Lehrer nicht etwa nur nachgewiesen zu haben — dies war theilweise bereits geschehen — sondern in noch vorhandenen Handschriften aufgewiesen und in ihren wesentlichsten Beziehungen beschrieben zu haben[1]).

[1]) Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des zwölften Jahrh. im Archiv f. L. u. KG I 402 f. 584 f.

Roland, Omnebene und Gandulph waren für uns bereits aus dem Kirchenrecht bekannte Namen; ja wir wußten, wenigstens von zweien derselben, daß sie theologische Schriften hinterlassen hatten. Doch nun kennen wir auch diese Schriften.

Selbstverständlich beanspruchte die Arbeit Roland Bandinellis, welcher nachmals als Alexander III den päpstlichen Thron bestieg, an erster Stelle genauere Kenntnisnahme. Dessen kanonistische Summa lag uns bereits seit langem in der trefflichen Ausgabe Thaners vor; nun bietet uns P. Gietl in einer mit großem Fleiß und seltener Sorgfalt vorbereiteten Ausgabe Rolands, so viel bis jetzt bekannt, die in einer einzigen Nürnberger Handschrift erhaltenen theologischen Sentenzen.

In der Einleitung stellt der Herausgeber vor allem die Autorschaft Rolands fest, was wenig Schwierigkeiten bot, da sich in der kanonistischen Summa genügende Anhaltspunkte finden. Sodann bestimmt er die Zeit der Abfassung. Nach ihm hätte Roland als Cardinal — eine Würde, mit welcher er zuerst am 21. Nov. 1150 bekleidet erscheint — bevor ihm die Arbeitslast des Kanzleramtes wissenschaftliche Beschäftigung unmöglich machte — also zwischen 1150 und 1153 — seine in Bologna gehaltenen Vorlesungen zu den uns beschäftigenden Sentenzen verarbeitet.

Unbestreitbar ist, daß Roland die Sentenzen in der uns vorliegenden Gestalt in Rom vollendet hat. Dies ergibt sich aus dem hic Rome. Die Stelle: nostra Romana ecclesia scheint mir dagegen für diese Untersuchung belanglos, da in ihr, wie der Context zeigt, die Romana ecclesia der ecclesia Graeca entgegengestellt wird; dieser Ausdruck also von jedem römisch-katholischen Schriftsteller den Griechen gegenüber gebraucht werden konnte. — Aber selbst wenn wir mit dem Herausgeber in dieser Redeweise die Vermuthung finden wollten, der Schreiber dieser Worte habe in besonderen Beziehungen zur römischen Kirche gestanden, so ist damit noch keineswegs gegeben, daß diese Beziehungen die eines Cardinals waren. Kurz, die ganze Beweisführung fußt auf der Voraussetzung, Roland habe sich nach seiner Lehrthätigkeit in Bologna nur als Cardinal in Rom aufgehalten, mit anderen Worten, sei von Bologna unmittelbar zum Cardinalate nach Rom gerufen worden. Diese Voraussetzung jedoch ist gänzlich unerwiesen. Es ist durchaus denkbar, ja sogar wahrscheinlicher, daß der berühmte Lehrer an der Curie zunächst in der päpstlichen Kanzlei oder am Gerichtshof Verwendung fand, bevor er, spätestens 1150, zur Cardinalswürde erhoben wurde. Beweist, wie

Schulte[1]) annimmt, der Ausdruck magister Rolandus, daß die kanonistische Summa aus der Zeit vor dem Cardinalate stammt, so beweist er dies auch für die theologischen Sentenzen[2]), wenn auch vielleicht in etwas geringerem Maße, da die Citate dieser letzteren weniger zahlreich sind.

Ferner steht dieser Annahme, so viel ich sehe, nach den sonstigen Erörterungen des Herausgebers nichts entgegen. Auch nach ihm entstand das Decret Gratians, das Roland benützte, zwischen 1139 und 1142, die Sentenzen des Lombarden, die er nicht benützte, zwischen 1145 und 1150, und über die Dauer der Lehrthätigkeit Rolands in Bologna sind wir nicht näher unterrichtet[3]); seine kanonistische Summa, welche unzweifelhaft vor die theologischen Sentenzen anzusetzen ist, hat derselbe nach der Annahme Thaners vor 1148 verfaßt[4]), aber wie viele Jahre vorher, ist nicht gesagt.

Wir müssen also meines Erachtens, um nicht Unerwiesenes zu behaupten, uns darauf beschränken zu sagen, die theologischen Sentenzen seien von Roland in Rom ungefähr zwischen 1142 und 1150 vollendet worden.

In den folgenden drei Capiteln stellt der Herausgeber sozusagen den wissenschaftlichen Stammbaum: Herkunft und Verwandtschaft der Sentenzen fest. Sie stammen aus der Schule Abälards; Eintheilung, Methode gehören im wesentlichen ihr an, ja auch manche Lehrmeinungen. Verwandt sind sie daher mit anderen Erzeugnissen derselben Schule: den von Rheinwald veröffentlichten Sentenzen, für welche der Herausgeber eine zweite Hs. in Admont nachweist, einem ähnlichen Sentenzenbuch in St. Florian und den Sentenzen Omnebenes.

Was Rolands Verhältnis zu Abälard angeht, so dürfen wir nach P. Gietl die Sentenzen des ersteren nicht etwa als ein bloßes Compendium der Theologie des letzteren ansehen. Wohl gebraucht Roland diese Schrift und folgt mitunter ziemlich genau ihren Ausführungen; andererseits schließt er jedoch viele Lehrpunkte derselben aus seinen Sentenzen aus. In ähnlicher Weise ist die Eintheilung dieser letzteren zwar im großen und ganzen der Theologia entlehnt, aber in gar manchen Punkten entfernt sich dieselbe von der ihrer Vorlage. Noch viel bedeutender ist der sachliche Gegensatz, in welchen sich Roland in der Wahl

[1]) Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I 115.
[2]) In der Nürnberger Hs. wird der Verfasser als Rolandus Bononiensis magister bezeichnet. [3]) S. XVIII Anm. 2. [4]) S. XV.



der Lehrmeinungen zu Abälard stellt. Allerdings theilt er manche Ansichten des letzteren, nichtsdestoweniger tritt er in vielen und wichtigen Punkten mit Entschiedenheit den Meinungen desselben entgegen. Es erweist sich also nach dem Herausgeber die Verschiedenheit der Ansichten beider Lehrer als eine so bedeutende, daß wir Roland nicht als Schüler Abälards bezeichnen können.

Eine zweite Quelle, aus welcher Roland schöpfte, sind die Schriften Hugos von St. Victor († 1141), besonders jene Sentenzen, welche P. Gietl mit Hauréau, trotz der nachträglich von P. Denifle angeregten Zweifel, Hugo zutheilt. Doch auch hier ist die Verwertung keine schülerhafte, sondern eine selbständig Gedanken und Form der Vorlage beherrschende.

Nachdem so die Herkunft gefunden, wird Rolands Eigenart im Gegensatz zu den aus denselben Quellen schöpfenden Sentenzen der Anonymi der Münchener, Admonter und St. Florianer Hss. sowie Omnebenes festgestellt und hiefür zunächst alle vier Sentenzen in zwei Gruppen geschieden, deren eine die beiden Anonymi, die andere Omnebene und Roland bilden. Erstere geben ihre Vorlage in einer Weise wieder, daß ihre Schriften mehr als Auszüge denn als selbständige Arbeiten anzusehen sind. Nicht so Omnebene und Roland. Sie wahren sich bei ihrer Benützung Abälards und Hugos volle Freiheit sowohl inbezug auf die Form als auf den Gehalt. Doch thun dies beide nicht in demselben Maße. Ungleich mehr als Omnebene thut dies Roland und eben hierin besteht der besondere ihn hoch über Omnebene stellende Wert seiner Sentenzen. Ferner gelangt P. Gietl durch eingehende Prüfung der Schriften dieser beiden Lehrer zur Annahme, daß Omnebene wie aus Abälard und Hugo von St. Victor, so auch an nicht wenigen Stellen aus Roland schöpfte.

In einem fünften Capitel wird sodann die Methode dieses Lehrers erörtert. Es ist die von Abälard angebahnte des Für und Wider, sowie die Form der aristotelischen Dialektik. Sie tritt, wie der Herausgeber treffend bemerkt, bei Roland dank seiner gedrungenen Schreibweise noch schärfer hervor als bei Abälard selbst, bei dem sie durch die Breite seiner Darstellungsweise verwischt wird.

Ein weiteres Capitel widmet der Herausgeber dem Eherecht Rolands, da in der Behandlung desselben zwischen dessen kanonistischer Summa und seinen theologischen Sentenzen gewisse Abweichungen zu Tage treten. Diese Untersuchung wird für die Theologen sowohl als für die Kanonisten von Interesse sein.

Nach einer kurzen Beschreibung der Nürnberger Hs. und der Darlegung der Editionsmethode folgt endlich der Text selbst. Die

Mittheilung desselben hat sich der Herausgeber, wie er selbst gesteht, in der That nicht leicht gemacht. Ich sehe dabei von der Wiedergabe des Textes selbst ab. Sie ist in allem Wesentlichen mit großer Pünktlichkeit besorgt. Bei Behandlung der unwesentlicheren Eigenschaften seiner Vorlage dagegen hat der Herausgeber mit Recht auf die Lesbarkeit seines Textes Bedacht genommen. Doch da nur eine und dazu noch schön geschriebene Handschrift vorlag, so erforderte diese Leistung verhältnismäßig weniger Mühe. Dagegen liegt in den Anmerkungen eine Unsumme von Zeit und Arbeit verborgen. Sie bilden ohne Zweifel den Hauptwert des Werkes.

In ihnen hebt der Verfasser zunächst mit Umsicht und kluger Zurückhaltung die offenbaren Schäden seines Textes hervor. Hierauf weist er in ähnlichem Maße, wie es in der Bonaventura-Ausgabe geschieht, die Fundorte aller Citate und fremdartigen Elemente des Textes nach. Hiebei geht er jedoch häufig über jene Ausgabe hinaus, indem er, wo dies von Nutzen oder Interesse sein kann, außerdem der Gestaltung dieser Citate bei den Roland nahestehenden Autoren: Gratian, dem Lombarden, Hugo von St. Victor, Abälard, Omnebene und den beiden Anonymi der Münchner, Admonter und St. Florianer Sentenzen verfolgt. Diese selben Schriften zieht er ferner in ähnlicher Weise auch allenthalben zur Beleuchtung der einzelnen Lehrmeinungen und ihrer Formulierung bei. Es wird deshalb diese Ausgabe der Sentenzen Rolands auch für das genauere Studium jener Autoren ersprießliche Dienste leisten.

Rom. Franz Ehrle S. J.

Tractatus canonicus de matrimonio, auctore Petro Gasparri, SS. D. N. Leonis PP. XIII cubiculario intimo, in Instituto Catholico Parisiensi textus canonici professore, olim Romæ professore institutionum canonicarum in Collegio Urbano de Propaganda Fide et sacræ theologiæ sacramentariæ in scholis Pontificii Seminarii Romani ad S. Apollinarem. Volumen I et II. Paris, Au Secrétariat de l'Institut catholique (Rue de Vaugirard, 74), 1891. XIII, 550 et 603 p. 8°.

Nach den Statuten der katholischen Universität von Paris soll der Professor des kanonischen Textes, oder wie wir in Deutschland passender sagen, des Decretalenrechtes aus den Reihen der römischen Kirchenrechtslehrer gewählt werden. Als es sich vor etwa neun Jahren um die Besetzung der Lehrkanzel des Decretalenrechtes in Paris handelte, fiel die Wahl bei einem Terna-

vorschlage auf den damals noch sehr jungen Verfasser des oben angezeigten Werkes. Die Wahl war ohne Zweifel eine glückliche zu nennen. Bei dem römischen Studiengange verfügte Gasparri nicht nur über eine solide philosophische und theologische Bildung, sondern war auch in das römische und kanonische Recht gründlich eingeführt. Als Professor der Sacramentenlehre und der Institutionen des kanonischen Rechtes war er auch im Lehrfach kein Neuling mehr. Der Verfasser bietet als die Erstlingsfrucht seiner sorgfältigen Studien ein Eherecht, dem, wie wir hören, zunächst ein Tractat de ordinationibus in einem Bande folgen soll. Wir würden also nach der Art von Bouix in einer Reihe von selbständigen Tractaten, die nur in sehr losem Zusammenhang mit der Legalordnung ständen, einen neuen Commentar zum Decretalenrecht erhalten.

Wegen der Wichtigkeit des Eherechtes wollte der Verfasser seine Publicationen mit dem Tractat de matrimonio beginnen, den er bereits zu wiederholtenmalen in den Vorlesungen erklärt hat. Mit Rücksicht auf den kanonistischen Charakter der Arbeit sollen Fragen der Theologie und des öffentlichen Rechtes der Kirche nur eben summis labiis berührt werden. In den Vorlesungen befolgte der Verfasser zwar die Legalordnung und hält dieselbe für durchaus geeignet, die Zuhörer unmittelbar mit den Quellen bekannt zu machen, zumal der Professor es an der Hand habe, die Mängel der Legalordnung zu ergänzen; dennoch zieht er bei der Veröffentlichung seiner Vorlesungen über das Eherecht die ‚logische' Ordnung vor, um durch die in dieser Weise gewonnene Klarheit und Einsicht in den Zusammenhang ein besseres Verständnis des Eherechtes zu fördern. Wir können es nur billigen, wenn der Verfasser sich nicht gar zu sclavisch an die Legalordnung des vierten Buches der Decretalen bindet; indem er jedoch beifügt, das vierte Buch sei jenes, qui ab ordine logico minus deflectit, dürfte vielleicht den strengeren Vertheidigern der Legalordnung aus alter und neuer Zeit eine Waffe in die Hand gegeben werden, um ihn wegen eines allzugroßen Abgehens von der Legalordnung anzugreifen. Denn wie sich aus der folgenden Inhaltsangabe ersehen läßt, hält Gasparri die Titelordnung des vierten Buches der Decretalen kaum in den Hauptpunkten fest.

Der gesammte Stoff wird in neun Capitel eingetheilt. Das erste Capitel handelt in fünf Artikeln sehr ausführlich vom Eheversprechen, woselbst in einem eigenen Scholion die Frage erörtert wird, ob die von einigen französischen Schriftstellern und Gelehrten aufgestellte Behauptung, in Frankreich gebe es keine eigentlichen Sponsalien mehr, in ihrer Allgemeinheit richtig sei. Diese Frage

hängt mit der weiteren zusammen, in wie fern in Frankreich das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit aus Sponsalien noch praktische Bedeutung habe. Mit Recht entscheidet sich der Verfasser in beiden Fragen gegen die oben erwähnten französischen Gelehrten. Im zweiten Capitel werden sodann in drei Artikeln die Vorbedingungen der Eheschließung, als da sind: Taufe und Firmung, sodann der Nachweis des ledigen Standes und schließlich das sogenannte Brautexamen nebst dem Empfang der Sacramente eingehend besprochen. Beim Nachweis des ledigen Standes kommen außer dem Zeugenverhör, der Nachforschung des Pfarrers auch die Eheverkündigungen zur Sprache. Erst das dritte Capitel bringt sodann in zwei Artikeln einige allgemeine, mehr dogmatische Grundbegriffe über die Ehe, welche andere zB. Zallinger eher an den Anfang verlegt wünschen.

Das große vierte Capitel zerfällt in zwei Sectionen, wovon die erste in vier Artikeln von den zur Eheschließung fähigen Personen oder den Ehehindernissen im allgemeinen handelt. Mit dieser Section ist schon eine eingehende Darstellung der Ehedispensen verbunden. Die zweite Section enthält in zwei Artikeln die Lehre von den einzelnen aufschiebenden und trennenden Ehehindernissen, sofern sie auf einer Inhabilität der Person beruhen. Zu den eigentlichen aufschiebenden Ehehindernissen rechnet der Verfasser nur die Sponsalien, das Gelübde, die gemischte Religion, die Unwürdigkeit wegen einer Sünde oder Censur, die Unwissenheit in den Grundlehren des Katechismus. Das kirchliche Verbot und die geschlossene Zeit, ebenso die Unterlassung der Eheverkündigungen und der kirchlichen Eheschließungsform rechnet er nicht zu den aufschiebenden Ehehindernissen, während die Frage über die Zustimmung der Eltern zur Eheschließung der Kinder, welche manche Autoren auch unter den aufschiebenden Ehehindernissen aufzählen, in ein Scholion verwiesen wird. Wie man sieht, ist die schon seit dem Mittelalter bestehende Verschiedenheit, die aufschiebenden Ehehindernisse in Prosa oder Versen aufzuzählen, noch nicht beseitigt. Eigenartig gruppiert Gasparri die einzelnen trennenden Ehehindernisse, welche zunächst eine Inhabilität der Person sind. Das Eintheilungsprincip ist uns nicht recht klar geworden. Die vom hl. Thomas und Bellarmin gegebene Eintheilung der trennenden Ehehindernisse scheint uns der Hauptsache nach immer noch die beste zu sein und vor den verschiedenen neuen Eintheilungsversuchen, besonders der mehr äußerlichen Eintheilung in impedimenta juris publici et privati, den Vorzug zu verdienen. Mit einem Scholion de casu perplexo schließt das vierte Capitel und der erste Band ab.

Das fünfte Capitel ist in vier Artikeln den Erörterungen über den Eheconsens, dessen Hindernisse (Irrthum, Furcht usw.), die äußere Manifestierung, die bedingte Form gewidmet, während das sechste Capitel im ersten Artikel die Tridentinische Eheschließungsform und im zweiten Artikel die Riten bei der Eheschließung behandelt. Ein Scholion über die Gewissensehe schließt dieses Capitel. Den zwei Artikeln des siebenten Capitels über Zeit und Ort der Eheschließung folgen drei Scholien über die zweite Ehe, das Ehematrikelbuch und die Stolgebüren des Pfarrers. Im achten Capitel wird die eheliche Lebensgemeinschaft und die Ehescheidung in zwei Artikeln erörtert. Endlich handelt das neunte Capitel zunächst im ersten Artikel von der nichtigen Ehe und deren Revalidation und dann im zweiten vom Eheprocess. Ein Anhang über die Civilehe bringt zuerst eine Synopsis der französischen Civilgesetzgebung, dann die Lehre der Kirche über die Civilehe, schließlich die heikle Frage über die Ehescheidung durch den Civilrichter. Darauf folgt eine Sammlung der für das Eherecht wichtigeren Actenstücke, von denen wenigstens einige nicht so allgemein bekannt sein dürften. Den Schluss bildet ein sehr ausführlicher Realindex zu beiden Bänden.

Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, daß der ehemalige Professor am römischen Seminar in seinem Tractatus canonicus de matrimonio eine durchaus correcte dogmatische und kanonistische Doctrin über die Ehe vorträgt. Schiefe Ansichten und gewagte Behauptungen, die sich wie ein rother Faden durch manche Werke hindurchziehen, wird man bei dem Verfasser nicht finden. In dieser Beziehung dürfte es vielleicht in Deutschland und Oesterreich von Interesse sein, welches Urtheil der römische Kanonist über die daselbst in den letzten Jahren viel besprochene Theorie von Freisen abgibt. Dieselbe ist ihm offenbar nicht aus dem Originalwerke, sondern nur aus der Moraltheologie von Lehmkuhl bekannt, zu dessen Note er folgende Bemerkung macht: Lehmkuhl II n. 865 in nota refert et refutat Dr. Freisen, canonistam Germanum, qui resuscitavit obsoletam doctrinam de essentia matrimonialis contractus in copula maritali.

Mit diesem Hinweise haben wir bereits eine andere Eigenthümlichkeit des Gasparrischen Werkes angedeutet. Der Verfasser benützt im ganzen nur eine ausgewählte Literatur. So kommt von den mittelalterlichen Schriftstellern eigentlich nur der heilige Thomas zum Wort. Roland, Bernard von Pavia, Tancred, der hl. Raymund und andere kanonistische Schriftsteller über das Eherecht des Mittelalters finden keine Verwendung. Häufiger werden

die nachtridentinischen Bearbeiter des kirchlichen Eherechtes verwertet; aber auch die vorzüglicheren Schriftsteller der Neuzeit bleiben nicht unbeachtet, wenigstens soweit dieselben lateinisch oder französisch geschrieben sind, und zum Unterschied von einigen anderen römischen Kanonisten schließt er die neueren Schriftsteller jenseits der Berge nicht von einer eingehenden Benützung aus. Daher finden wir bei Gasparri nicht nur Sanchez, Pirhing, Schmalzgrueber und andere ältere Kanonisten citiert, sondern auch den Namen von Bangen, Lehmkuhl, Feije, van de Burgt, Eschbach, Caillaud und anderer Schriftsteller begegnet man gar häufig. Desgleichen wird die bekannte Instruction des Cardinals Rauscher oft erwähnt. Wenn der Verfasser die mittelalterliche Literatur wenig oder gar nicht beachtete, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß ihm wie Feije an der historischen Entwickelung des Eherechtes weniger gelegen war, und er vor allem die dogmatisch-juristischen Fragen, das praktisch geltende Eherecht zur Darstellung bringen wollte. Diese Art der Darstellung mag vielleicht in Deutschland weniger befriedigen, allein für einen römischen Professor des Kirchenrechtes liegt sie näher als für einen deutschen Gelehrten. Denn nirgends mehr als in Rom kann man täglich mit eigenen Augen sehen und gleichsam mit Händen greifen, daß das Kirchenrecht keineswegs nur eine rein historische Bedeutung hat, sondern stets noch praktisch gehandhabt und angewandt wird, während ein Kirchenrechtslehrer extra Urbem seine historisch-juristischen Ausführungen vielleicht mit den Worten schließen muss: Dies die Geschichte und Theorie, allein die Praxis ist bei uns eine andere. Diese verschiedenartigen Verhältnisse dürften wenigstens zum Theil die verschiedenen Richtungen in der Darstellungsweise erklären. Auch im kanonischen Recht führen verschiedene Wege nach Rom, und wenn der Verfasser vor allem auf dem dogmatisch-juristischen Wege bleibt und wirklich Vorzügliches leistet, so haben wir keinen Grund ihn deshalb zu tadeln. Vielleicht gefällt es ihm, bei einer zweiten Auflage auch einmal den historischen Weg einzuschlagen und unter Benützung der einschlägigen deutschen historischen Literatur sein Werk zu ergänzen und zu bereichern.

Einen Ersatz für den historischen Theil bietet der Verfasser, indem er durch sorgfältige Berücksichtigung der neuesten Entscheidungen der römischen Congregationen, statt der alten Geschichte des Eherechtes, dessen neueste Geschichte schreibt. Kaum ein neueres Eherecht dürfte ihn in dieser Beziehung übertreffen. Daß übrigens Maßhalten in dieser Beziehung geboten ist, wenn man nicht nach Art mancher englischer Juristen an die Stelle des Studiums der eigentlichen kirchlichen Gesetze nur noch Untersuchungen über die

Spruchpraxis der römischen Congregationen treten lassen will, dafür dürfte der Verfasser n. 950 einen interessanten Beitrag geliefert haben. Jene Kanonisten, welche in den Antworten der Concilscongregation gar zu leicht definitive Entscheidungen von allgemein verpflichtender Kraft erblicken, dürften sich vielleicht etwas verwundert haben, daß die Concilscongregation in der causa Coloniensis nicht einfachhin die für Posen erflossene Antwort adoptierte, sondern antwortete: Dilata et exquiratur votum unius consultoris; ja wir können beifügen, daß der zweite Theil dieser Entscheidung nachträglich dahin verändert wurde, daß er eigentlich lautet: Et exquiratur votum duorum consultorum. Und diese Antwort gaben die Cardinäle, obwohl in der relatio ex officio alles darauf hingerichtet war, dieselbe Entscheidung wie für Posen herbeizuführen.

An der dogmatisch-juristischen Darstellung des Verf. müssen wir vor allem die große Vollständigkeit anerkennen. Wenn man von den eigentlichen dogmatischen Fragen absieht, dürfte kaum eine wichtigere Frage des Eherechtes übergangen sein. Dabei bleibt der Verfasser nie bei der reinen Theorie stehen, sondern weist stets auf die praktische Verwertung der aufgestellten Sätze hin, so daß Theoretiker und Praktiker befriedigt werden. Die Möglichkeit einen so reichen Stoff zu bieten, hat sich der Verfasser nicht zum geringsten Theile durch seine klare und bestimmte Ausdrucksweise verschafft, welche allzugroße Weitschweifigkeit meidet. Ebenso knapp und solid ist auch die Beweisführung. Besonders bei Controversfragen berührt es sehr angenehm, daß Gasparri sich stets klar und deutlich für eine bestimmte Ansicht ausspricht und nicht mit Phrasen wie: Quidquid sit und ähnlichen klugen Redewendungen an einer unzweideutigen Meinungsäußerung vorbeidrückt. Nicht minder ist die große Selbständigkeit des Urtheils anzuerkennen, das sich stets nach soliden Gründen und nicht nach rein äußeren Autoritäten richtet, selbst wenn dieselben ziemlich bedeutend zu sein scheinen.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir verschiedene besonders gelungene Partien eingehender besprechen wollten. Nur der eine oder andere Punkt sei hervorgehoben. So entschieden auch der Verfasser die Competenz des Staates bestreitet, für Christen wahre trennende oder aufschiebende Ehehindernisse festzustellen, ebenso energisch vertheidigt er die Zuständigkeit der Staatsgewalt, wo es sich um die Ehen von Ungetauften handelt. Durch mehrere neue Documente und Thatsachen verbreitet der Verfasser über diese von ihm gründlich behandelte Frage neues Licht. In den Gründen der Gegner findet er nur schätzbares Material, um daraus Objectionen für die Schuldisputationen zu bilden, aber keine durch-

schlagenden Beweise. Mit großer Consequenz führt sodann der Verfasser die Untersuchung durch, wer den einzelnen kirchlichen Ehehindernissen unterworfen sei. Selbst sehr ausführliche Schriftsteller geben hier oft keinen Aufschluss, so dass zB. van de Burgt bei verschiedenen Ehehindernissen glaubt, selbständig vorgehen zu müssen. Kein Wunder, wenn seine Untersuchungen mit den Resultaten Gasparris nicht immer übereinstimmen. Sehr solid wird unter Benützung der Schrift von Eschbach und neuer Entscheidungen der römischen Congregationen über das Hindernis der Impotenz gehandelt; ebenso eingehend sind die Untersuchungen über die Entführung, die geistliche und gesetzliche Verwandtschaft. Besonders bei den beiden letzten Hindernissen möchte man wohl bedauern, dass ihm die Arbeiten von Laurin unbekannt geblieben sind. Auch Freisen in seinen besseren Ausführungen hätte dem Verfasser gute Dienste geleistet. Die sehr reservierte Haltung des Verfassers inbetreff der Ehescheidung durch den bürgerlichen Richter können wir nur billigen, wenn man sämmtliche von ihm aufgeführten Entscheidungen sorgfältig erwägt. Zu apodiktische allgemeine Behauptungen in Tagesblättern scheinen da gewiss nicht am Platze.

Dass man in manchen Fragen auch anderer Meinung sein kann als der Verfasser, ist selbstverständlich, und an nicht wenigen Stellen gibt er unumwunden zu, auch für die gegnerische Ansicht sprächen triftige Gründe. Einige Punkte möchten wir namhaft machen. Der Verfasser spricht n. 277 den weltlichen Fürsten das Recht ab, Ehehindernisse aufzustellen, welche die Giltigkeit und Erlaubtheit der Ehe getaufter Unterthanen betreffen; gibt aber dann zu, dass der Staat unter gewissen Umständen mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl unter näherer Bestimmung des Naturrechtes selbst den Getauften gewisse Bedingungen vorschreiben könne, falls sie eine Ehe abschließen wollen. Wir glauben, dass der Verfasser bei dieser Ansicht wohl nicht ganz consequent ist. Denn wenn der Staat das kann, so muss man auch zugeben, dass er competent ist, wenigstens aufschiebende Ehehindernisse für die getauften Unterthanen festzustellen, was der Verfasser verwirft. Räumt man dem Staate die Befugnis ein, die Ehe der Soldaten von seiner Erlaubnis und der Beobachtung gewisser Bedingungen abhängig zu machen, so ist dem Staate die directe Regulierung des Ehesacramentes zugestanden. Daher halten wir das beigebrachte Beispiel von der Messe und dem Kinde nicht für passend. Denn wenn der Vater seinem Kinde eine Arbeit aufträgt, so handelt er in einer Angelegenheit, welche direct seiner Competenz zusteht, und es ist rein zufällig, wenn das Kind dadurch verhindert wird, eine Messe anhören. Ebenso ist es selbstverständlich, dass, wenn ein Officier um

9 Uhr Befehl zum Sturme auf eine Batterie erhält, oder ein Sträfling um dieselbe Zeit in eine Strafcolonie nach Caledonien abgeführt wird, diese nicht um 9 Uhr vor dem zuständigen Pfarrer eine Ehe abschließen können. Allein der Staat gibt damit direct nur Befehle in einer Materie, in welcher er sicher competent ist, die Ehe wird damit rein zufällig verhindert und von einem eigentlichen Ehehindernisse kann keine Rede sein. Ganz anders in dem vom Verfasser angeführten Beispiel der Soldaten. Der Staat verbietet dort direct den Abschluss der Ehe und maßt sich die Befugnis an, von seiner Zustimmung und seinen Bedingungen den Empfang eines Sacramentes abhängig zu machen.

Die Bemerkungen in n. 1077 dürften vielleicht besser ausgelassen werden, da derartige häusliche Einrichtungen in einem Eherecht wohl nicht urgiert werden können. Der Glossator in n. 1083 redet vom Originaltext des c. Laudabilem, nicht von dem Texte, wie er im Corpus juris steht; auf den Originaltext aber passt die Bemerkung des Verfassers nicht. In n. 1084 neigt der Verfasser, wie er selbst gesteht, zu der Ansicht hin, dass das sogenannte privilegium Paulinum nicht auf streng göttlichem Rechte, sondern nur auf apostolischer Einsetzung beruhe. Vor allem ist wohl aus der Reihe seiner Gewährsmänner Panormitanus zu streichen; denn an der angeführten Stelle sagt derselbe nur, dass die Kirche hierin das göttliche Recht interpretiere; wenn aber die Kirche nur das göttliche Recht interpretiert, dann beruht das privilegium Paulinum offenbar auf göttlichem Recht, wenn man nicht das Wort interpretieren willkürlicher Weise in einem völlig uneigentlichen Sinne nehmen will. Ferner kann der Verfasser nicht bestreiten, dass in verschiedenen Instructionen der römischen Congregationen die gegentheilige Doctrin festgehalten wird. In der vom Verfasser selbst wenige Seiten später n. 1086 citierten Antwort des hl. Officiums vom 11. Juli 1886 geschieht dies so klar und so häufig, dass selbst der spitzfindigste Vertheidiger des rein apostolischen Privilegs die Worte der Inquisition nicht zu seinen Gunsten wird zu verstehen wagen. Da heißt es: Supra scripta postulata intelligi de privilegio a Christo D. in favorem fidei concesso et per Apostolum Paulum I ad Corinth. VIII 12 sq. promulgato . . Hoc divinum privilegium in eo consistere . . Juxta idem divinum privilegium . . und in der Antwort ad 8um heißt es noch einmal: Quod vinculum dissolvi potest virtute privilegii a Christo D. concessi et per Apostolum Paulum promulgati. Wer unter Berücksichtigung des Sprachgebrauches der Kirche (cfr. Conc. Trid. Sess. XIV Doctr. de sacr. extr. unct. cap. 1) diese

Worte liest, kann darüber wohl keinen Zweifel haben, daß das oberste Glaubenstribunal in dem privilegium Paulinum eine unmittelbar göttliche Einrichtung erblickt. Der Verfasser sucht diese Aussprüche der römischen Congregationen dadurch abzuschwächen, daß er bemerkt: SS. CC. hanc quæstionem ex professo non examinant. Allein diese Bemerkung trifft bei der citierten Antwort der Inquisition vom 11. Juli 1886 nicht zu. Denn ehe die hl. Congregation auf die acht ihr vorgelegten Fragen antwortet, schickt sie ex professo drei allgemeine Sätze über das privilegium Paulinum voraus: EE. et RR. PP. ad singula postulata responderunt juxta sequentem modum, *hisce tamen praenotatis*. Darauf folgt der oben von uns citierte Satz: Supra scripta etc. und im zweiten und dritten allgemeinen Satz ist ausdrücklich von einem privilegium divinum die Rede. Wer die Sorgfalt und Umsicht kennt, mit welcher das hl. Officium seine Antworten gibt, der wird zugeben, daß solche allgemeine Sätze nur nach der genauesten Untersuchung aufgestellt werden. Aber selbst wenn keine Untersuchung ex professo stattgefunden hätte, so ist der Umstand, daß verschiedene Congregationen in Rom und gerade das in diesen Fragen competenteste Tribunal der Inquisition den göttlichen Ursprung dieses Privilegs klar aussprechen, wiederholt einfachhin voraussetzen, ohne auch nur eine Controverse anzudeuten, ein Grund mehr gegen die gegnerische Ansicht; denn die Congregationen pflegen in dieser Weise nicht zu sprechen, wenn es sich um zweifelhafte Fragen handelt, welche noch der Untersuchung bedürfen. Dies möge genügen.

In der Frage, ob die Bischöfe auch ohne Erlaubnis des apostolischen Stuhles das c. Tametsi neu verkündigen können, schlägt der Verfasser einen Mittelweg ein, indem er die Verkündigung ohne eine solche Erlaubnis zwar für giltig, aber nicht für erlaubt hält. Zum Beweise beruft sich der Verfasser auf eine Instruction der Propaganda. Allein eine Weisung der Propaganda, welche für bestimmte Bischöfe erflossen ist, bindet zunächst nicht alle Bischöfe, welche unter der Propaganda stehen, noch viel weniger aber jene Bischöfe, für welche die Propaganda gar nicht competent ist, und am allerwenigsten ist die Propaganda befugt, ein Decret des Concils von Trient abzuschaffen. Wir haben es also höchstens mit einer particulären Administrativmaßregel der Propaganda, nicht mit einem allgemeinen Kirchengesetz zu thun. Denn für gewisse Missionsländer, wo vielfach in den einzelnen Missionsgebieten noch nicht ständige Priester sich befinden und das c. Tametsi daher nicht ganz regelrecht beobachtet werden kann, mag es sich aus Opportunitätsgründen empfehlen, daß vor

einer Verkündigung das zustimmende Urtheil der Propaganda eingeholt werde; allein eine Rechtspflicht für alle Bischöfe läſst sich daraus nicht construieren.

Zu n. 1165 möchten wir bezweifeln, ob man sagen könne, die Kirche suppliere in den Laienrichtern die Jurisdiction in den erwähnten Ehesachen. Denn die Kirche könnte nur ihre geistliche Jurisdiction gewähren; ob aber die Kirche Laienrichtern, die unter Umständen Heiden, Juden oder Protestanten sind, geistliche Jurisdiction verleihe, ist in sich unwahrscheinlich und aus den citierten Actenstücken nicht leicht abzuleiten.

Diese wenigen Ausstellungen und einige andere Kleinigkeiten, welche wir übergehen, thun dieser vorzüglichen kanonistischen Leistung keinen Eintrag. Unter den neueren Werken über das Eherecht zählt die Arbeit Gasparris ohne Zweifel zu den allerbesten. Wenn ein Vergleich gestattet ist, so läſst das Eherecht Gasparris die Darstellungen von Santi und de Angelis weit hinter sich zurück und überholt selbst die sonst sehr gute Leistung von Feije. Wir können daher nur wünschen, daß das Werk eine weite Verbreitung finde. Es verdient dieselbe vollkommen und auch deutsche Gelehrte und Praktiker dürften davon in hohem Grade befriedigt werden.

Rom. Franz X. Wernz S. J.

Praelectiones juris canonici ad methodum decretalium Gregorii IX exactæ, quas in scholis pontificii seminarii romani tradebat Philippus De Angelis, canonicus Liberianus, devotus memoriæ et amicitiæ ejus prosequi curavit Nazarenus Gentilini in curia romana advocatus et canonicus S. Mariæ in via lata de Urbe. Tomi quarti pars unica. Romæ 1891. 408 p.

Mit diesem Bande ist das im Jahre 1877 begonnene Werk des ehemaligen Professors am römischen Seminar der Hauptsache nach zu Ende geführt. Allerdings fehlt noch die ausführliche Abhandlung über die Ehedispensen, welche der Verfasser am Schlusse des dritten Bandes für den folgenden in Aussicht stellte. Doch da der Herausgeber nirgends das Erscheinen eines derartigen Anhanges auch nur andeutet, so wird man wohl auf denselben verzichten müssen. Desgleichen ist die von De Angelis dem zweiten Buche der Decretalen vorbehaltene Darstellung des Eheprocesses ausgeblieben. Als Ersatz dafür verweist der Herausgeber in einem Monitum primum auf die Constitution Dei miseratione und auf verschiedene Instructionen der römischen Congregationen. Wir

möchten indes sehr bezweifeln, ob ein solcher Hinweis auf die erwähnten Quellen eine theoretische und praktische Auseinandersetzung des Eheprocesses ersetzen könne.

Auch in diesem Schlussbande beschränkt sich die eigene Thätigkeit des Herausgebers auf sehr bescheidene Grenzen. Außer dem bereits angeführten Monitum primum fügt der Herausgeber nur noch ein kurzes Monitum secundum bei, indem ohne genauere Angabe der Quelle über eine authentische Interpretation einer Censur aus der Constitution Apostolicæ Sedis berichtet wird. Ob wir der Initiative des Herausgebers auch den Abdruck des italienischen Textes der bekannten Instruction der Congregation der Bischöfe und Regularen über das Criminalverfahren gegen Kleriker vom 11. Juni 1880 verdanken, ist aus dem Texte nicht zu entnehmen. Der Originaltext dieser Instruction ist ohne Zweifel der italienische; allein manchen Lesern wäre es vielleicht eine erwünschte Beigabe gewesen, wenn er eine gute lateinische Uebersetzung beigefügt hätte, wie dies P. Sanguineti in seinen Institutiones that. So lange wir keine officielle Uebersetzung dieser Instruction besitzen (die Uebersetzung in den Acta S. Sedis ist reine Privatarbeit), möchte es sich wohl am meisten empfehlen, den lateinischen Text in der vielfach identischen Instruction der Propaganda zu Grunde zu legen. Damit käme man einer authentischen Uebersetzung am nächsten, und an die Verschiedenheit der Privatübersetzungen träte ein mehr einheitlicher lateinischer Text. Manche Kanonisten außerhalb der ewigen Stadt hätten wohl auch eine kurze Bemerkung über den juristischen Wert dieser Instruction nicht ungern gesehen. Allein diese und ähnliche Wünsche müssen wir unterdrücken, da der Herausgeber über seine Aufgabe offenbar anders dachte als wir und sich über einen Abdruck des Manuscripts seines Freundes nicht viel hinauswagen wollte.

Was wir bereits bei der Besprechung des zweiten Buches der Decretalen sagten[1]), können wir der Hauptsache nach über das fünfte Buch, welches das Criminalrecht der katholischen Kirche zur Darstellung bringen sollte, nur wiederholen. Der Verfasser stellt im engen Anschluss an die Decretalenordnung und besonders an Schmalzgrueber nebst einigen anderen älteren Autoren das kirchliche Criminalrecht im ganzen klar und übersichtlich zusammen, ohne daß jedoch die Arbeit etwas Neues böte oder einen Fortschritt über die älteren Leistungen hinaus aufwiese. Eine allseitige Kenntnis und Verwertung der älteren und neueren Literatur fehlt vollständig, die historische Entwicklung ist gänzlich außer Acht ge-

[1]) S. diese Ztschr. 13 (1889) 690 ff.

lassen und selbst dies gegenwärtig geltende Criminalrecht der Kirche hat keine wirklich neue und durchgearbeitete Darstellung gefunden.

Sollen wir schließlich ein Gesammturtheil über das Werk des römischen Professors abgeben, so lautet dasselbe dahin, daß es ohne Zweifel viel Gutes und Brauchbares enthält, aber den gehegten Erwartungen und dem gegenwärtigen Stand der kanonistischen Wissenschaft nur unvollständig entsprochen hat. Bei diesem Urtheil legen wir übrigens keinen exclusiven deutschen Maßstab an, sind vielmehr vollkommen bereit, einer berechtigten Eigenart Rechnung zu tragen und wollen die deutsche Methode durchaus nicht als einziges und unübertreffliches Modell hinstellen. Aber ein Blick auf das neue treffliche Eherecht von Gasparri lehrt evident, wie der Verfasser, auch bei Wahrung römischer Eigenart, Vollkommeneres hätte bieten können. Vielleicht entschließt sich der Herausgeber, bei einer zweiten Ausgabe den Rahmen seiner eigenen Thätigkeit etwas weiter zu spannen und das Werk auf jenen Standpunkt zu bringen, wie es dem gelehrten Verfasser möglich gewesen wäre, wenn ihn nicht misliche Umstände und ein frühzeitiger Tod daran verhindert hätten.

Rom. Franz Xaver Wernz S. J.

Analekten.

Zum Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung. Es ist bekannt, daß die Frage, ob die Zeitlichkeit der Weltschöpfung nur ein Glaubenssatz, oder auch ein Vernunftsatz sei, in den christlichen Schulen keine einmüthige Lösung fand. Während von der einen Seite behauptet wurde, eine ewige Weltschöpfung schließe einen unlöslichen Widerspruch ein, lehrte man von der anderen Seite, es lasse sich die Unmöglichkeit einer ewigen Weltschöpfung nicht darthun, ja es lasse sich vielmehr nicht leugnen, daß bedeutende Gründe für die Möglichkeit derselben sprechen. Auch jetzt noch sind die Gelehrten in dieser Frage getheilter Ansicht. Wir wagten die unsrige vor Jahren in einer kleineren Abhandlung[1]) auszusprechen und zu begründen, und später neuerdings gegen die Angriffe des Dr. Gloßner zu vertreten[2]). Wir hätten somit keinen Grund auf diese Frage zurückzukommen, wenn uns nicht Fr. Thomas Esser aus dem Predigerorden die Ehre erwiesen hätte, unsere geringe Arbeit zu erwähnen, und einer Kritik zu unterziehen[3]). Indes, weil denn doch die Gegenwart andere Aufgaben an die katholischen Gelehrten stellt, als stets wieder in Streitfragen sich einzulassen, die nur dazu angethan sind, jene, die vereint gegen den gemeinschaftlichen Feind marschieren sollten, zu trennen, würde auch diese Kritik uns die Feder nicht in die Hand gedrückt haben, wenn sie den Forderungen, ich sage nicht, der Wahrheit, sondern der Gerechtigkeit entsprochen hätte. Nicht zur Ver-

[1]) Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntnis. Innsbruck bei Wagner 1870. [2]) Praelectiones dogmaticae de Deo Uno. Oeniponte apud Felicianum Rauch 1878. [3]) Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie von Dr. Ernst Commer VI. Band, 2. Heft, S. 199 ff.

theidigung unserer Ansicht, nicht zur Bekämpfung der gegentheiligen, sondern nur zur Abwehr sollen die wenigen Zeilen dienen, die wir zu schreiben uns entschließen mussten, wenn wir nicht durch unser Schweigen die schwerwiegenden Vorwürfe, die uns gemacht werden, in den Augen der Leser des Commerschen Jahrbuches als berechtigte erscheinen lassen wollten.

Wir hatten den Satz aufgestellt, daß es in jedem Geschöpfe ein Sein geben müsse, das schlechthin das erste ist, und vor dem sein Nichtsein ist, und somit mit dem Begriffe des Geschöpfes unzertrennlich der Begriff des Seinsanfanges zusammenhänge. Nachdem wir diesen Satz begründet und durch Beantwortung der Einreden scharfsinniger Gelehrter bekräftigt hatten, schlossen wir, daß es sich nicht leugnen lasse, zwischen dem ex nihilo und dem post nihilum nicht nur logische Verbindung, sondern auch sachliche Identität bestehe. Dann aber fuhren wir fort: ‚Der Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt, glauben Manche durch die Unterscheidung zu entgehen, daß es zur Schöpfung zwar nothwendig sei, daß das Nichtsein dem Sein der Natur nach vorausgehe, aber daß es durchaus nicht gefordert werden könne, daß das Nichtsein dem Sein auch der Dauer nach vorausgehe. Aber sehen denn diese Gelehrten nicht, daß dieses Zugeständnis eben den Satz enthält, dem sie auszuweichen wünschen, nämlich es sei dem Geschöpfe wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben? Oder verlangen sie etwa zum Anfange des Seins, daß das Nichtsein dem Sein der Dauer nach vorausgehe?‘

Dazu macht nun Thomas Esser die Bemerkung: ‚Nur sechs Zeilen vorher hat er gesagt, daß wir auf Grund jener Unterscheidung leugnen, daß gefordert werden könne, daß das Nichtsein dem Sein auch der Dauer nach vorangehe, und jetzt fragt er uns, ob wir diese von uns abgewiesene Forderung stellen! Er bekämpft uns, weil wir im Begriffe des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden, und doch fragt er uns, ob wir zum Anfange des Seins verlangen, daß das Nichtsein dem Sein der Dauer nach vorausgehe!‘ Wir glauben, daß es hinreicht, diese Bemerkung mit dem von uns Gesagten zu vergleichen, um zu sehen, daß sie auf einem groben Missverständnisse beruhe. In der That, wir hatten dargethan, oder wenigstens glaubten wir dargethan zu haben, daß nichts geschaffen sein könne, wenn nicht sein Nichtsein seinem Sein vorausgehe. Wir konnten daraus, ohne gegen die Dialektik (deren Kenntnis nicht uns allein, sondern fast allen Schriftstellern, gegen die das Commersche Jahrbuch auftreten zu müssen glaubt, beharrlich abgesprochen wird), zu verstoßen, unmittelbar den Schluss ziehen, daß es dem Geschöpfe wesentlich sei, einen Anfang seines Seins, oder, um jede Zweideutigkeit zu vermeidrn, ein anfangendes Sein zu haben, und somit ein anfangsloses Geschöpf unmöglich sei; wir

zogen es jedoch vor, zuerst einer Unterscheidung Erwähnung zu thun, durch die Manche, und wie wir von ihm selbst hören, auch Thomas Esser, jener Folgerung ausweichen zu können meinen. Sie geben nämlich zu, daß, wo es sich um ein Geschöpf handelt, dessen Nichtsein der Natur nach dem Sein vorausgehe, leugnen aber, daß es ihm auch der Zeit nach vorausgehen müsse. Natürlich sind sie der Ueberzeugung, mit dieser Unterscheidung dem Gegner vollständig den Weg verlegt zu haben, und jeder weiteren Discussion überhoben zu sein. Allein wir konnten diese Ueberzeugung nicht theilen, und zwar aus dem Grunde, weil ja, damit ein Sein ein anfangendes sei, es genügt, daß ihm sein Nichtsein der Natur nach vorausgehe, und ein Vorausgehen der Dauer nach dazu nicht gefordert werden kann, ohne den Anfang unmöglich, und die Anfangslosigkeit nothwendig zu machen. Und nun fragen wir: Bezieht sich etwa die Bemerkung des Thomas Esser auf die Stichhaltigkeit dieses Grundes? Mit nichten. Oder hat sie überhaupt das Mindeste mit unserem Gedankengange zu thun? Abermals nein, sie ist im Gegentheil der klarste Beweis dafür, daß er gar nicht aufgefaßt wurde.

Allerdings hatten wir gesagt, daß unsere Gegner und mit ihnen auch er leugnen, das Nichtsein des Geschöpfes habe seinem Sein der Dauer nach voranzugehen, allein wir hatten auch gesagt, daß sie zugeben, daß das Nichtsein des Geschöpfes seinem Sein der Natur nach vorangehen müsse, und sofort hinzugefügt, daß in diesem Zugeständnis eben der Satz eingeschlossen liege, den sie durch ihre Unterscheidung zurückgewiesen zu haben glauben, und daß sie folglich zur Annahme dieses Satzes gezwungen seien, wenn sie sich nicht zur Behauptung versteigen wollen, die sie selbst für irrig erklären, nur dann nämlich vermöge ein Sein ein wirklich anfangendes zu sein, wenn ihm das Nichtsein der Dauer nach vorangehe.

Es ist wahr, daß wir unsere Gegner bekämpfen, weil sie im Begriffe des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden, aber es ist unwahr, daß wir sie trotzdem fragen, ob sie denn zum Anfange des Seins verlangen, daß das Nichtsein dem Sein der Dauer nach vorangehe; denn nicht trotzdem, sondern gerade deshalb stellen wir an sie diese Frage; und wir meinen mit Recht, indem es uns wenigstens erwiesen zu sein scheint, daß niemand, der zugibt, das Nichtsein des Geschöpfes gehe der Natur nach seinem Sein voran, leugnen könne, daß im Begriffe des Geschöpfes ein Anfang eingeschlossen sei, ohne es als zum Wesen des Anfanges gehörig zu betrachten, daß das Nichtsein eines Dinges seinem Sein der Dauer nach vorausgehe.

Noch unberechtigter, als die erste Bemerkung, ist eine weitere Bemerkung des Thomas Esser, die uns die Behauptung unterstellt, zum Anfange der Welt sei es nothwendig, daß ihr Nichtsein ihrem Sein

der Dauer nach vorausgehe. Indes wir wollen annehmen, daß diese Bemerkung nicht uns, sondern, ich weiß nicht, welche andere Gegner angeht. Liegt es doch auf der Hand, daß man nicht in einem Athemzuge sagen kann: Zum Anfange der Welt sei es nothwendig, daß ihr Nichtsein ihrem Sein der Dauer nach vorausgehe, und: der Anfang der Welt ist unmöglich, wenn ihrem Sein ihr Nichtsein der Dauer nach vorausgehen soll.

Wir kommen zur dritten Bemerkung des Thomas Esser. ‚Wäre es also zum Anfange der Welt nothwendig, so schrieben wir, daß ihr Nichtsein ihrem Sein der Dauer nach vorausginge, so wäre der Anfang der Welt unmöglich. Und das werden doch jene nicht behaupten wollen, die uns in dieser Frage widersprechen zu müssen glauben'. Dazu bemerkt unser Autor: ‚Nein, der hl. Thomas, dem P. Stentrup hier widersprechen zu müssen glaubt, behauptet das nicht. Aber, wie er selbst seiner Folgerung, für deren logische Richtigkeit wir nicht einzustehen haben, entgeht, ist seine Sache'. Warum, so möchten wir zuerst fragen, erwähnt er hier mit einem gewissen Nachdruck des hl. Thomas? Es handelt sich doch nicht um eine dem hl. Thomas eigenthümliche Lehre, ja nicht einmal um eine Ansicht der thomistischen Schule, sondern um eine Lehre, die jeder Christ festzuhalten hat, nämlich um die Möglichkeit einer anfangenden Welt. Oder beabsichtigt der verehrte Verfasser Stimmung gegen unsere Argumentation zu machen, indem er dem Leser ins Gedächtnis ruft, daß wir eine von der des hl. Thomas verschiedene Ansicht vertheidigen? Aber daraus allein, daß wir, in dieser Frage vom großen hl. Thomas abgehend, die Unmöglichkeit einer ewigen Welt und folglich die Zeitlichkeit der Weltschöpfung mit vielen hl. Vätern[1]) und großen Theologen für beweisbar erachten, wird doch wohl kein vernünftiger Leser schließen, daß die Beweise, die wir anführen, bedeutungslos sein müssen.

Und dann, welches ist denn die Folgerung, der zu entgehen uns so am Herzen gelegen sein müßte? Doch wohl nicht, daß eine ewige anfangslose Welt nicht möglich sei; auch nicht, daß man zum Begriffe einer anfangenden Welt nicht fordern könne, daß ihr Nichtsein der Dauer nach vorausgehe, ohne dieselbe unmöglich zu machen. Nichts liegt uns ja ferner, als diesen Folgerungen entgehen zu wollen; im Gegentheil wir halten fest daran, und verlangen gar nicht, daß Thomas Esser für deren logische Richtigkeit einstehe. Welches ist also die Folgerung, der wir auszuweichen haben, und deren logische Richtigkeit er dahingestellt sein läßt? Wir wissen es nicht; jedenfalls wäre es die Sache des Thomas Esser gewesen, sie namhaft zu machen und uns anzudeuten, was ihre logische Richtigkeit zweifelhaft mache.

---

[1]) Cf. Petav. de Deo l. 3 c. 6; meine Praell. de Deo uno th. 48 49.

Was er aber hier unterläſst, das thut er ganz und voll in seiner folgenden Bemerkung. Zu unseren Worten: Es bleibt ihnen (unseren Gegnern) also nichts anderes übrig, als den Satz zuzugeben, es sei dem Geschöpfe wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben, und folglich könne es nicht anfangslos sein, schreibt er wörtlich: ‚Vorher hat er gefolgert, der Anfang der Welt wäre unmöglich. Aus der Unzulässigkeit dieser Behauptung folgert er nun: Das Geschöpf muſs einen Anfang haben, es ist ihm wesentlich anzufangen. Nach den Regeln der Logik folgt aber aus der Leugnung der Unmöglichkeit einer Behauptung nur deren Möglichkeit; P. Stentrup aber leitet frischweg deren Nothwendigkeit daraus ab. Etwa so: Es ist unzulässig zu behaupten: Lachen ist für den Menschen unmöglich; also folgt: Lachen ist für den Menschen nothwendig; er muſs lachen; es ist ihm wesentlich zu lachen'. Wir gestehen, daſs wir unseren eigenen Augen nicht trauten, als wir diese Bemerkung lasen. Jedoch sie wurde gemacht, und wir sind gezwungen, darauf zu antworten.

Wer immer behauptet, so hatten wir gesagt, daſs ein Geschöpf nur dann ein anfangendes zu sein vermag, wenn sein Nichtsein der Dauer nach seinem Sein vorausgeht, der macht den Anfang der Welt unmöglich. Nun ist aber der Anfang der Welt möglich. Also kann nicht gefordert werden, daſs das Nichtsein eines Geschöpfes der Dauer nach seinem Sein vorausgehe, damit es ein anfangendes sei, sondern es muſs genügen, daſs jenes der Natur nach früher sei, als dieses. Jedem Geschöpfe ist es aber wesentlich, daſs sein Nichtsein der Natur nach früher ist, als sein Sein. Folglich ist es dem Geschöpfe wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben, und kann somit nicht anfangslos sein. Indes Thomas Esser weigert sich vielleicht, für die Folgerichtigkeit dieser Argumentation einzustehen. Versuchen wir sie also in eine andere Form zu bringen. Entweder, sagen wir, ist es zu einer anfangenden Welt nothwendig, daſs ihr Nichtsein ihrem Sein der Dauer nach vorausgehe, oder es genügt, daſs es ihm der Natur nach vorausgehe. Ist jenes der Fall, dann kann es keine Welt geben, die eine anfangende wäre; ist aber dieses der Fall, dann gehört eine nicht anfangende Welt ins Gebiet der Unmöglichkeit. Folglich muſs man entweder eine anfangende oder eine anfangslose Welt für unmöglich erklären. Kann man aber eine anfangslose Welt unmöglich nennen, ohne es als der Welt wesentlich zu bezeichnen, daſs sie einen Anfang habe? Wir möchten die Regeln der Logik kennen, die das gestatten würden. Trotzdem sollen wir die Regeln der Logik verletzt haben.

Denn die Logik gestattet nicht, daſs man von der Negation der Unmöglichkeit zur Affirmation der Nothwendigkeit übergehe, weil zwischen dem Unmöglichen und dem Nothwendigen das Mögliche in der Mitte liegt. So darf man zB. daraus, daſs das Lachen für den Men-

schen nicht unmöglich ist, nicht den Schluss ziehen, dass das Lachen für den Menschen nothwendig und wesentlich ist. Das ist allerdings sehr wahr; allein es ist uns unbegreiflich, wie uns Thomas Esser einen Verstoß gegen dieses Gesetz zum Vorwurf machen konnte. Sagten wir etwa: Einen Anfang zu haben ist für die Welt nicht unmöglich; folglich ist es für sie nothwendig: sie muss einen Anfang haben, es ist ihr wesentlich, einen Anfang zu haben? Kaum können wir uns überreden, dass der gelehrte Herr, so gering auch seine Meinung von unserer Kenntnis der Logik sein mag, diesen Unsinn uns zumuthen wird.

Uebrigens hoffen wir, dass er, wie wir ihm bezüglich des Gesetzes der Logik, auf das er sich bezieht, beistimmten, auch uns seine Zustimmung nicht versagen wird, wenn wir ein anderes anführen, das so heißt: Die Behauptung der Unmöglichkeit eines Dinges schließt die Behauptung der Nothwendigkeit des Gegentheils ein. So, um bei dem Beispiele zu bleiben, dessen er sich bedient, darf ich aus dem Satze: Das Lachen ist für den Menschen unmöglich, schließen: Also ist das Nichtlachen für den Menschen nothwendig. Auf dieses Gesetz der Logik aber, das von niemanden, der auf die Vernunft nicht Verzicht leisten will, in Zweifel gezogen werden kann, stützt sich die Schlussfolgerung, die dem Thomas Esser so sehr missfällt: Eine anfangslose Welt ist unmöglich; also ist es der Welt wesentlich, einen Anfang zu haben. Möge somit Esser über den Vordersatz denken, wie es ihm beliebt, möge er fortfahren, nicht nur die Unbeweisbarkeit einer zeitlichen Weltschöpfung, sondern auch die Möglichkeit einer anfangslosen ewigen Schöpfung zu vertheidigen, wenigstens möge er in Zukunft bei seinen wissenschaftlichen Angriffen nicht gar so leicht gegen diejenigen, die es wagen, eine von der seinigen abweichende Ansicht zu haben und zu vertreten, den Vorwurf erheben, dass sie die Regeln der Logik verletzen.

Auch in der weiteren Ausführung unserer Argumentation sollen wir nach Thomas Esser Proben von ‚dieser Dialektik' liefern. Sehen wir uns die Sache näher an. Der Satz, so schrieben wir, das Nichtsein des Geschöpfes geht seinem Sein der Natur nach voraus, besagt an erster Stelle, dass wir mit objectiver, in der Natur der Sache begründeter Nothwendigkeit als das Erste des Geschöpfes nicht das Sein, sondern das Nichtsein zu denken haben. Dazu bemerkt Esser: ‚Die Aufeinanderfolge liege nur in unseren Gedanken; es handle sich um ein natura prius, nicht ein duratione prius'. Aber wir redeten ja nicht von einer Aufeinanderfolge, sondern von dem, was als das Erste des Geschöpfes gedacht werden müsse. Dass dieses Erste nicht ein duratione, sondern ein natura prius sei, ist selbstverständlich, und war auch ausdrücklich von uns gesagt; dass es aber nur in unseren Gedanken liege, kann doch nicht mehr behauptet werden, wenn man zu-

gibt, daß es ein natura prius sei, und somit als etwas durch den Gegenstand selbst Begründetes zu gelten habe.

Wenn uns dann Thomas Esser auf die Frage, ob da, wo als das Erste nicht das Sein, sondern das Nichtsein zu denken ist, Anfangslosigkeit denkbar sei, die Antwort ertheilt: ‚Sicherlich wird jeder denkende Geist die Frage bejahen', so hätte er sich um so weniger die Mühe verdrießen lassen sollen, einen Beweis hinzuzufügen, als wir im Vorhergehenden die verneinende Antwort zu beweisen bemüht waren. Es hätte uns vollständig genügt, wenn er schlagend dargethan hätte, daß nur dann ein Sein ein anfangendes sein könne, wenn dessen Nichtsein ihm nicht nur der Natur nach, sondern der Dauer und Zeit nach vorausgeht.

Eine ähnliche Antwort ertheilt uns Thomas Esser auf eine weitere Frage. Wer vermag ein Sein, dem eine wesentliche Beziehung auf sein Möglichsein eigen ist, als ein anfangsloses zu denken? ‚Jeder denkende Geist', erwiedert er. Dieses Mal fügt er jedoch eine Art von Beweis hinzu, den er daraus hernimmt, daß die Möglichkeit des Geschöpfes in keiner Weise im Object begründet ist, daß sie vielmehr ein Etwas lediglich und ausschließlich in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist'. Also das Möglichsein der Dinge ist in keiner Weise in ihnen selbst begründet, und ist folglich nicht einmal ein objectives Sein. Wie kann es aber dann ein Etwas in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis sein? Es möchte Thomas Esser schwer werden auf diese Frage zu antworten. Aber vielleicht wollte er nur sagen: Das Möglichsein der Dinge ist in keiner Weise ein wirkliches Sein, und muss deshalb seinen letzten Grund in der unendlichen Nachahmbarkeit, und, wo es sich um die äußere Möglichkeit handelt, in der unendlichen Macht desjenigen Wesens haben, das reine Wirklichkeit ist? Dann hat er sich wenigstens sehr ungenau ausgedrückt, und zudem sind wir nicht in der Lage, darin einen Beweis dafür zu sehen, daß man ein Sein, dem eine wesentliche Beziehung auf sein Möglichsein als sein Erstes zugeschrieben werden muss, trotzdem als ein anfangsloses gedacht werden könne. Indes er kömmt später auf diesen Gegenstand zurück, und bietet uns Gelegenheit, näher auf seine Ideen einzugehen.

Unserem Beweise für die aufgestellte Behauptung, daß ein Sein, welchem die besagte Beziehung auf sein Möglichsein als sein Erstes wesentlich ist, kein anfangsloses sein könne, weil es seinem Begriffe nach ein Sein ist, das stets früher sein konnte, begegnet er mit dem Ausrufe: ‚Welcher salto mortale! Also der Begriff des Möglichseins ist gleichbedeutend mit dem Begriffe des Frühersein-könnens? Nun und nimmer. Möglichsein ist entgegengesetzt zu Nothwendigsein oder Aussichsein, schließt aber in keiner Weise irgend eine Zeitbeziehung (früher)

ein. Nur weil bei unserem Gegner unvermerkt der Begriff ‚sein Erstes aus einem prius natura in ein prius duratione übergegangen ist, konnte er einen solchen Schluss ziehen'.

Nein, erwidern wir ihm, nicht um einen salto mortale handelt es sich in unserer Beweisführung, sondern um einen Schluss, gegen den auch die Dialektik der Schule, der er angehört, nichts einzuwenden haben wird. Nirgends sprachen wir den Satz aus, der Begriff des Möglichseins sei gleichbedeutend mit dem Begriff des Früherseinkönnens, sondern wir schlossen aus der wesentlichen Beziehung des Geschöpfes auf sein Möglichsein als sein Erstes, dass es stets früher sein kann, als es ist. Und um die Berechtigung zu diesem Schlusse nachzuweisen, fügten wir hinzu, was Thomas Esser übergehen zu können glaubte: ‚Aus dem Verhältnisse, in welchem die Dauer zum Sein steht, ergibt es sich, dass sowie dem realen Sein die reale Dauer entspricht, so dem möglichen Sein die mögliche Dauer entspreche. Nun ist es aber evident, dass eine Dauer, von der eine andere mit objectiver Nothwendigkeit als möglich gedacht werden muss, nicht anfangslos sein kann. Es ist nicht weniger evident, dass vor der Dauer eines Seins, dem die Beziehung auf sein Möglichsein als sein Erstes wesentlich ist, eine andere Dauer als möglich gedacht werden muss'. Wo, fragen wir, liegt hier eine Probe jener Dialektik vor, die uns Thomas Esser vorwirft? Gewiss könnten wir ihm eher einen Verstoß gegen die Dialektik vorrücken, wenn er uns belehren will, dass das Möglichsein entgegengesetzt sei zu Nothwendigsein oder Aussichsein; nicht diesem ja, sondern dem Wirklichsein ist es entgegengesetzt; oder ist etwa Alles, was nicht nothwendig und aus sich ist, nur möglich? Aber wir fühlen uns zu solchen Incriminationen anderen Gelehrten gegenüber, die mit uns das gleiche Ziel anstreben, nicht berufen.

Uebrigens sind wir mit ihm einverstanden, dass das Möglichsein keine Zeitbestimmung einschließe, weil es keinen Anfang hat und haben kann. Aber das ist ja auch gar nicht unsere Frage, sondern unsere Frage ist nur die, ob nicht daraus, dass das Möglichsein ein natura prius ist, als das Wirklichsein, die Folgerung gezogen werden müsse, dass das Wirklichsein der Welt einen Anfang habe, und somit die Schöpfung nur eine zeitliche sein könne. Und bei der Lösung dieser Frage ist bei uns weder bemerkt noch unbemerkt der Begriff ‚sein Erstes' aus einem prius natura in ein prius duratione übergegangen; sondern bei Festhaltung der Annahme, dass das Möglichsein der Welt ein prius natura sei, als ihr Wirklichsein, schlossen wir, dass die Welt einen Anfang haben müsse, obwohl kein Anfang denkbar sei, vor dem nicht ein anderer möglich gewesen wäre.

Noch sind wir Thomas Esser eine Antwort auf die Frage schuldig, die er an dieser Stelle an uns richtet: ‚Welchen anderen zulässigen

Sinn kann man aber mit der Redensart, daß das Geschöpf auf sein Möglichsein, als sein Erstes bezogen ist, verbinden, als diesen: Dem Geschöpf ist das Sein nicht wesentlich, also muss es eine Ursache haben, von deren Mächtigkeit das Geschöpf sein Dasein hat. Die auf Seiten des Geschöpfes selbst entsprechende Möglichkeit ist nichts Anderes als non repugnantia. Sie ist nichts Reales, das zeitlich vor dem daseienden Geschöpfe da ist. Nur in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist sie etwas Wirkliches'.

Wir antworten: Die Redensart, die Thomas Esser aus unserem Beweise für die Zeitlichkeit der Weltschöpfung anführt, besagt nicht die Contingenz des Geschöpfes, setzt sie im Gegentheil voraus[1]), sondern sie erklärt, daß das Möglichsein des Geschöpfes der Natur nach früher sei, als sein Wirklichsein. Da nun dieser Sinn (offenbar der einzige, den besagte Redensart haben kann) verschieden ist von jenem ersten, scheint ihn Thomas Esser für unzulässig zu erklären. Aber wo ist der Beweis, auf den gestützt er diese Erklärung abgeben kann? Wir finden keinen, es sei denn seine Ausführung habe den Sinn: das Möglichsein ist nichts, und kann somit der Natur nach dem Wirklichsein nicht vorausgehen. Diesen Sinn wird er ihr aber wohl kaum geben wollen.

Ganz neu ist es uns, daß das Möglichsein des Geschöpfes nichts anderes ist, als non repugnantia. Wir glaubten bisher, und glauben es noch, daß es die der Seinswirklichkeit des Geschöpfes entsprechende, und ihr der Natur nach vorausgehende objective Seinspotenz sei. So ist das Möglichsein des Menschen das Sein des Menschen selbst, betrachtet, nicht als Seinswirklichkeit, sondern als objective Seinspotenz; nicht aber die alleinige non repugnantia, ja nicht einmal die non repugnantia des Menschen, weil ja diese ihren nächsten Grund im Sein des Menschen selbst hat. Denn objective Seinspotenz ist allerdings nichts Reales, wenn wir mit diesem Namen nur das wirklich Daseiende bezeichnen; allein wenn wir unter diesem Namen, wie es die Metaphysiker zu thun pflegen, alles zusammenfassen, das, sei es der Wirklichkeit sei es der Potenz nach, ein Sein ist, haben wir auch die objective Seinspotenz als ein Reales anzusehen. Wir wollen jedoch bei der strengen Bedeutung des Wortes stehen bleiben, und mit Thomas Esser sagen, daß das Möglichsein nicht ein Reales sei, und somit nicht zeitlich vor dem daseienden Geschöpfe gedacht werden könne. Aber was folgt denn gegen unseren Beweis aus diesem Zugeständnisse, das zu versagen uns gar nicht in den Sinn kommen konnte? Wenn auch das

[1]) Um davon zu schweigen, daß die Contingenz schon im Namen ‚Geschöpf' eingeschlossen ist, ist es doch wohl klar, daß die Frage über das ‚Wann' der Schöpfung die Frage, ob die Welt ihr Sein durch Schöpfung habe, als gelöst voraussetzt.

Möglichsein des Geschöpfes nicht ein reales Sein ist, so ist es doch ein ideales Sein (wohl zu unterscheiden von einem nur logischen Sein), das ewiger und nothwendiger Terminus des seine Wesenheit und ihre Nachahmbarkeit erschöpfend erkennenden Geistes Gottes ist, und in seiner Beziehung zur Allmacht Gottes ewig den Charakter des Realisierbaren an sich trägt[1]). Und dieses Möglichsein des Geschöpfes ist zwar nicht der Zeit, aber doch der Natur nach früher als sein Wirklichsein; und ist somit das Erste, was wir vom Geschöpfe zu denken haben. Ist aber dem so, dann, so sagten wir, kann es kein anfangsloses Geschöpf geben. Denn ein anfangsloses Sein ist seinem Begriffe nach jenes, welches so ist, daß es nicht früher sein konnte; ein Sein hingegen, das auf sein Möglichsein als sein Erstes bezogen ist, ist seinem Begriffe nach jenes, welches stets so ist, daß es stets früher sein konnte. ‚Und diese Begriffe, fügten wir hinzu, werden wir doch wohl, so lange die Denkgesetze noch irgend eine Geltung haben, nicht als identische betrachten können'. Wo ist nun, fragen wir neuerdings, die Verdrehung der Begriffe, gegen die sich Thomas Esser in der Bemerkung, die er zu den letzten Worten macht, Protest einlegt: ‚So lange die Denkgesetze beobachtet werden, schreibt er, wird man gegen eine solche Verdrehung der Begriffe sich verwahren'.

Zum Schlusse erhalten wir von Thomas Esser noch das Zeugnis, daß wir zur Bekräftigung der thomistischen Lehre nicht wenig beitrugen. ‚Daß solche Gegner (welche nämlich die klarsten Regeln der Logik verletzen, Proben ihrer Unkenntnis in der Dialektik ablegen, und augenscheinlicher Verdrehung der Begriffe sich schuldig machen) in der Lehre des hl. Thomas nichts als Widersprüche und offenbare Ungereimtheit sehen, ist offenbar die beste Empfehlung derselben'. Wir wollen kein weiteres Wort mehr verlieren über die Ausfälle des Thomas Esser gegen unseren geringen wissenschaftlichen Ruf; nach dem Gesagten wird sich der Leser selbst darüber ein Urtheil bilden; aber wir fühlen uns verpflichtet, einige Worte zur Sache selbst zu sagen. Der hl. Thomas,

[1]) Das Möglichsein der Geschöpfe soll nach Thomas Esser ‚nur in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis etwas Wirkliches sein'. Weil das Möglichsein der Geschöpfe nicht ein reales, sondern ein ideales Sein ist, kann es offenbar nur in der Erkenntnis ein Wirkliches sein. Mit Unrecht also wird behauptet, das Möglichsein sei in der Macht Gottes ein Wirkliches; ja selbst wenn wir es unter der Rücksicht des Realisierbaren auffassen, ist es nicht in der Macht Gottes, sondern nur in seiner Beziehung auf sie ein solches. Mit noch größerem Unrecht aber wird gesagt, das Möglichsein sei nur in unserer Erkenntnis etwas Wirkliches. Vor allem und in erster Linie ist es doch wohl in Gottes Erkenntnis ein Wirkliches, so daß es ein solches zu sein nicht aufhören würde, wenn es keinen Menschen und überhaupt kein geschöpfliches Erkennen geben würde.

— ich rede nicht von den Thomisten, die denn doch eines späteren Ursprunges sind, als er —, ist der Ansicht, nicht daß eine ewige Schöpfung möglich sei, sondern daß sich die Zeitlichkeit der Weltschöpfung durch Vernunftgründe nicht beweisen lasse. Wir glaubten mit vielen Anderen in dieser Frage von der Ansicht des englischen Lehrers abweichen zu dürfen und mussten somit den Nachweis liefern, daß eine ewige Weltschöpfung unmöglich sei, oder was auf das Gleiche hinausläuft, die Annahme eines ewigen und anfangslosen Geschöpfes Widersprüche und Ungereimtheiten einschließe. Wer in der Welt aber wird demjenigen, der diesen Nachweis zu liefern sucht, vorwerfen, er sehe in der Lehre des hl. Thomas nichts als Widersprüche und Ungereimtheiten? Nur dann könnte man mit einigem Rechte diesen Vorwurf erheben, wenn der hl. Thomas die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung vertheidigt hätte. Was man in Wahrheit sagen kann, ist nur das Eine: Wer nicht mit dem hl. Thomas die Zeitlichkeit der Welt für unbeweisbar hält, der sieht in einer ewigen Welt Widersprüche, die der hl. Thomas nicht sah, oder wenigstens nicht beachtete. Das heißt aber doch nicht in der Lehre des hl. Thomas, sondern in der Annahme einer ewigen anfangslosen Welt Widersprüche entdecken.

Aber werden wir uns mindestens dem Proteste fügen müssen, den Thomas Esser gegen unsere Berufung auf den hl. Thomas erhebt, der p. 1 q. 45 a. 3 ad 3 lehre, die Schöpfung schließe eine Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer ein cum quadam novitate seu inceptione? Durchaus nicht, sondern wir halten unbekümmert um denselben unsere Berufung aufrecht. Man höre doch nur die Begründung jenes Protestes: ‚In dem gemeinten Artikel redet der hl. Thomas von der Schöpfung, wie sie der Offenbarung zufolge *wirklich* ist, nicht von der hier in Rede stehenden *möglichen* Schöpfung‘. Meint etwa Thomas Esser, wir werden ihm das, ohne einen Beweis für seine Behauptung zu fordern, aufs Wort glauben? Nichts liegt uns ferner. Er bringt aber keinen Beweis und kann keinen bringen. Das Gegentheil seiner Behauptung liegt für jeden unparteiischen Leser des hl. Thomas am Tage. In der ganzen quæst. 45 ist der englische Lehrer nur mit dem beschäftigt, was wesentlich zur Schöpfung als solcher gehört, und was somit in jeder *wahren* Schöpfung sich vorfinden muss. Im ersten Artikel frägt er: Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere; gewiss eine Frage, die sich nicht etwa auf die *wirkliche* Schöpfung bezieht, sondern den Begriff der Schöpfung selbst zum Gegenstand hat. Im zweiten stellt er die Frage auf: Utrum Deus possit aliquid creare, abermals eine Frage, die evident absieht von der wirklichen Schöpfung, und sich mit der Schöpfung überhaupt beschäftigt. Und jetzt soll sich auf einmal die Frage des dritten Artikels: Utrum creatio sit aliquid in creatura, mit der wirklichen Schöpfung allein befassen,

und ihre Lösung nicht auf jede Schöpfung Anwendung finden. Das glaube, wers glauben kann; wir glauben es nicht, um so weniger als der hl. Thomas erst in der folgenden quæst. 46 die Frage behandelt, ob die Schöpfung immer gewesen sei, oder aber einen Anfang genommen habe.

Ferdinand Stentrup S. J.

Ueber die Priesterehe in der orientalischen Kirche ritus græci liegen zwei sehr bedeutsame Enuntiationen neuesten Datums vor.

Es ist bekannt, daß die griechische Kirche die Priesterehe als das Palladium der Reinerhaltung ihres Ritus betrachtet, welches stets nach Möglichkeit geschützt werden müsse, weil daran die Erhaltung des Ritus selbst geknüpft sei. Aus diesem Grunde haben sich auch die Christen dieses Ritus bei der mit Rom abgeschlossenen Union den Fortbestand der Priesterehe nach den alten Bestimmungen ihrer Kirche namentlich ausbedungen und bis auf den heutigen Tag so beharrlich und so allgemein daran festgehalten, daß zB. in der österreichisch-ungarischen Monarchie in dem zahlreichen griechisch-katholischen Säcularklerus durchschnittlich unter 40 Priestern nur ein unverheirateter zu finden ist. Ja es kommt nach ihrer Ueberzeugung so viel auf die Erhaltung der Priesterehe an, daß sie sich selbst da, wo die höchste Gewalt für einzelne Institute, wie zB. für die Domcapitel[1]), einigermaßen Schranken gesetzt hat, eifrig bestreben, die unbeschränkte Freiheit der Priesterehe wieder herzustellen und die gezogenen Grenzen zu beseitigen. So hat es, um nur ein Beispiel hievon aus unserer Zeit anzuführen, der im J. 1867 verstorbene griechisch-katholische Metropolit und Erzbischof von Blasendorf, Alexander Sterc'a Siulutiu, es mit ausdrücklicher Berufung ‚auf die Kanones und die immerwährende apostolische Disciplin der morgenländischen Kirche als eine Sache der Billigkeit und Gerechtigkeit erklärt, daß auch aus dem verheirateten Klerus Domcapitulare an seiner Metropolitankirche ernannt würden', und hat zur Förderung dieser Sache zugleich eine eigene bedeutende Fundation ad hoc gemacht[2]).

Die Priesterehe ist, wie gesagt, in den Augen der Griechen das heilig zu haltende Palladium der Reinerhaltung ihres uralten Ritus, über dessen Schützung und Bewahrung mit Sorgfalt zu wachen ist. Sie gilt ihnen als rituelles Erkennungszeichen für die Uebereinstimmung mit der alten Kirche; sie ist ihnen, gleich dem julianischen Kalender in Oesterreich-Ungarn und Rußland, das Schibboleth ihrer Echtheit; wer sie im

[1]) Ueber die griechisch-katholischen Domcapitel in Oesterreich-Ungarn vgl. diese Zeitschrift 2 (1878) 607—608, und 5 (1881) 187—189. [2]) Vgl. meine Symbolae II 685.

Princip darangäbe, der würde dadurch verrathen, daß er dem griechischen Ritus nicht mehr angehörte.

Von diesem specifisch griechischen Standpunkt aus ist die erste der erwähnten neueren Enuntiationen in Sachen der Priesterehe in der morgenländischen Kirche aufzufassen und zu beurtheilen. Nach dem Berichte galizischer Blätter soll auch dieser Gegenstand in dem während der Monate September und October zu Lemberg abgehaltenen griechisch-katholischen Provincialconcil angeregt worden sein. Das Wiener ‚Vaterland' (vom 10. October) ist in der Lage, aus ruthenischen Quellen darüber mitzutheilen, daß die Frage des Cölibates in einer gemeinsamen Sitzung aller drei Commissionen ‚begraben' worden sei; das einzige weltliche Mitglied der Synode, Dr. Isidor Szaraniewicz, habe dem hochw. Metropoliten ein Memorandum vorgelegt, in welchem er sich entschieden gegen die Einführung des Cölibates erklärte, und unter anderen Gründen auch den anführte, ‚daß zweifelsohne die Lösung der kirchlichen Union die Folge davon sein würde'.

Während diese erste Verlautbarung nur insoferne erwähnt zu werden verdient, als sie unsere Aussage über die Stellungnahme der griechischen Kirche zur Frage der Priesterehe bestätigt, ist die andere der angekündigten Enuntiationen von höherer Bedeutung und von größerer Tragweite, indem sie ein neues Recht für einen ganzen Welttheil schafft. Dieselbe ist durch Decret der Propaganda vom 13. Juni 1891 für alle in die Vereinigten Staaten Nordamerikas eingewanderten griechisch-katholischen Ruthenen[1]) erflossen, und bezweckt, der schreienden geistlichen Noth der bisher so arg vernachlässigten Unierten jener Gegenden in etwas abzuhelfen. Unter mehreren anderen Bestimmungen, welche zu Gunsten der katholischen Ruthenen darin getroffen werden, ist auch die, daß fortan keine verheirateten Priester ritus græci mehr in Nordamerika zur Seelsorge der griechisch-katholischen Ruthenen zugelassen werden sollen: dieselben seien vielmehr von ihren Bischöfen nach Europa zurückzuberufen und durch cœlibes oder wenigstens durch viduos bene moratos zu ersetzen, welche dann der Jurisdiction der amerikanischen Ordinarien zu unterstehen hätten. Doch es lohnt sich, der Wichtigkeit halber, den Text des grundlegenden Decretes selbst herzusetzen. Dasselbe ist an den Erzbischof von St. Paul im Staate Minnesota, Mgr. Ireland, gerichtet, und lautet wörtlich also[2]):

---

[1]) Ueber die Lage der aus Oesterreich-Ungarn nach Amerika gezogenen Unierten vgl. unseren Commentar. in concil. plenar. baltimor. III, part. 2, pp. 160—161. [2]) Die englische Uebersetzung in The Catholic Review von New York (Septemb. 5, 1891, p. 150) und in anderen amerikanischen Blättern verräth große Unkenntnis in Sachen der morgenländischen Kirche.

Illustrissime ac Reverendissime Domine. Accepi literas diei 20. Maji elapsi, quibus Amplitudo Tua retulit de sacerdotibus ritus græco-rutheni in his regionibus degentibus. Sacra hæc Congregatio iteratas petitiones Episcoporum prædictarum regionum nonnullis abhinc annis factas excepit atque hæc duo Episcopis Ruthenis mandavit: 1. a dictis regionibus revocandos esse presbyteros uxoratos et loco illorum mittendos presbyteros cœlibes aut saltem viduos bene moratos; 2. ejusmodi sacerdotes jurisdictioni Ordinariorum dictarum regionum subesse debere. Quum autem per literas Em. Archiepiscopi Baltimorensis datas die 2. Septembris anni superioris recentiores eorundem Ordinariorum petitiones innotuerint, prædicta s. Congregatio Episcopatui Rutheno dedit normas perpetuas hac in re observandas: Scilicet præter alia duo superius exposita jussum est, 3. memoratos sacerdotes debere in scriptis huic S. Congregationi manifestare, ad quam diœcesim pergere velint, ut res deducatur ad notitiam Ordinarii ejusdem diœceseos; 4. eosdem sistere debere coram Ordinario illius diœceseos, quam volunt adire, ut ab eo facultates opportunas implorent.

Nihil itaque prætermissum est, ut fidelium Ruthenorum in Status Fœderatos Americæ Septentrionalis commigrantium curæ spirituali provideatur et removeantur scandala promanantia ex ministerio cleri uxorati.

Joannes Card. Simeoni,
Praefectus.

Die hier angeordnete Ersetzung der beweibten Seelsorger durch unverheiratete dürfte anfänglich wohl auf große Schwierigkeiten stoßen, weil die Zahl der cœlibes oder der vidui qualificati viel zu gering ist[1]), als daß sie die Seelsorge der mit jedem Jahre sich mehrenden Massenauswanderungen bewältigen könnten. Es werden somit in Bälde noch weitere Maßregeln durch den hl. Stuhl getroffen werden müssen, auf daß die griechisch-katholischen Ruthenen der Union mit Rom erhalten bleiben und nicht dem alten Schisma ihrer russischen Connationalen anheimfallen, zu dem sie von dem griechisch-orthodoxen Bischof von Alaska und von seinen zahlreichen nach allen Seiten hin mit russischem Golde entsendeten griechisch-orientalischen Missionären durch den blendenden Glanz der prachtvollen Ceremonien des griechischen

[1]) Die griechisch-katholische Kirchenprovinz von Lemberg, zu der die meisten Auswanderer gehören, zählt nur 52 sacerdotes saeculares caelibes, von denen 16 auf die Erzdiöcese Lemberg, 30 auf Przemysl und 6 auf Stanislow entfallen. Von diesen 52 Priestern sind die wenigsten in der Lage, mit ihren Connationalen nach Amerika auswandern zu können.

Ritus angelockt werden. Es wird schließlich zu dem altbewährten kanonischen Mittel zu greifen sein, daß ein griechisch-katholischer Ritualbischof für die Unierten in den Vereinigten Staaten bestellt werde, der gleich den Ritualbischöfen in Calabrien und Sicilien, als Generalvicar der betreffenden Ordinarien, die Unierten visitiert, im katholischen Glauben und in christlicher Sitte erhält und die Pontificalfunctionen vor ihren Augen ausübt[1]).

N. Nilles S. J.

Ein protestantischer Religionsbegriff. ‚Es hat sich gezeigt, daß die Erkenntnistheorie Ritschls eine Unmöglichkeit ist .... Wir könnten nun fragen: Was wird aus der Theologie, wenn sie auf eine Erkenntnistheorie sich gründet, welche schließlich in reine Negation ausläuft? Wir würden mit dieser Frage bereits am Ende unserer Untersuchung angelangt sein.‘[2]) Doch ist Ritschl glücklicherweise nicht consequent, sondern, um das religiöse Erkennen nicht ganz unmöglich zu machen, gründet er es auf das sittliche Bewusstsein, während das theoretische Erkennen auf die Erscheinung beschränkt bleibt. ‚Damit erweist sich aber die Ritschl'sche Theologie als Neukantianismus‘. Die Berufung Ritschls auf Lotze kann daran nichts ändern, denn ‚sein hervorragendster Schüler‘ (S. 149) W. Herrmann ‚schließt sich in den erkenntnistheoretischen Erörterungen vielmehr an Kant an, ohne daß daraus eine sachliche Differenz zwischen Meister und Schüler resultierte.‘

Natürliche Religion ist für Ritschl ‚ein Gespenst‘ (in der Göttinger Jubiläumsrede v. 8. Aug. 1887 S. 18).[3]) ‚Man kann (auch) Gott, die Sünde, die Bekehrung, das ewige Leben im Sinne des Christenthums nur erkennen und verstehen, sofern man mit Bewusstsein und Absicht sich in die Gemeinde, die Christus gestiftet hat, einrechnet. Diesen Standpunkt einzunehmen, ist der Theologie geboten, und nur so kann es gelingen, ein System der Theologie auszuführen, welches diesen Namen verdient.‘[4]) ‚Eine Lehrweise (die der hergebrachten Theologie), welche so vorherrschend durch rein rationale Begriffe von Gott, von der Sünde, von der Erlösung getragen ist, ist nicht die positive Theologie, die wir brauchen, und die sich gegen die Einwendungen aus der allgemeinen Vernunftbildung halten läßt.‘ (S. 5.) Hierin glaubt Ritschl der Lehre

[1]) Auf die Nothwendigkeit eines griechisch-katholischen Ritualbischofes für Amerika haben wir auch aus anderen Gründen aaO. hingedeutet. [2]) Stählin ‚Kant, Lotze, Albrecht Ritschl‘ S. 147. [3]) Vgl. Dr. Georg Frhr. v. Hertling ‚Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Albrecht Ritschl‘ S. 35. Schöningh, Münster und Paderborn, 1887. [4]) Rechtfertigung u. Versöhnung, 3. Aufl. III. S. 4.

Luthers zu folgen, ‚welche keine uninteressierte Erkenntnis Gottes zuläßt, sondern als religiöses Datum nur die Erkenntnis Gottes in der Form des unbedingten Vertrauens anerkennt. Diese aber ist so ausschließlich an Christus geknüpft, daß eine Gotteserkenntnis, welche neben ihm hergienge, keinen neutralen Begriff von Gott, wie die Scholastiker annehmen, erreicht, sondern nur in Verachtung oder Hass gegen Gott ausschlägt.‘ (S. 6.)

Die Erkenntnis Gottes ‚in der Form des unbedingten Vertrauens‘ ist ein Widerspruch, aber ein solcher, welcher die ‚Beliebtheit‘ der Ritschl'schen Theologie erklärt, denn er ist die Morgenröthe des ‚undogmatischen Christenthums‘. Weniger phrasenhaft und deshalb etwas verständlicher spricht Ritschls ‚hervorragendster Schüler‘ W. Herrmann[1]). ‚Von Unzähligen, die sich evangelische Christen nennen, wird man als Antwort auf die Frage, was der Glaube sei, dies hören: Der Glaube bestehe aus zwei Stücken; er sei das Zugeständnis, daß alles, was wir in der Bibel lesen, Gottes Wort und deshalb wahr sei; und der Glaube sei zugleich festes Vertrauen auf das in der Bibel gelehrte und berichtete. Wir sind der Meinung, daß diese Vorstellung vom Glauben sicherlich nicht eine so weite Verbreitung in der evangelischen Kirche gewonnen hätte, wenn nicht etwas Wahres daran wäre. (Welch schönes Zeugnis für die Wahrheitsliebe der evangelischen ‚Kirche‘!) Man kann sich aber auch an der Thatsache, daß diese Vorstellung vom Glauben in der evangelischen Kirche regiert, vergegenwärtigen, wie langsam sich solche großen geschichtlichen Vorgänge, wie die Reformation Luthers, abspielen.[2]) Denn der Glaube, der mit jenen Worten beschrieben wird, ist thatsächlich römisch-katholischer Glaube . . . Wenn es aber wirklich keine andere Art von Glauben in der Christenheit gäbe, so gäbe es nur griechisch- oder römisch-katholisches Christenthum. Nur der Unterschied würde bestehen, daß man die Katholiken die Ganzen, uns die Halben nennen müßte. Denn wenn man einmal auf dem Standpunkt jener Vorstellung vom Glauben steht, so ist es in der That eine Halbheit, wenn man nur das glauben will, was die Bibel lehrt und dem Spruch der Kirche den Glauben versagt. Denn thatsächlich haben wir ja doch die Bibel durch die Kirche empfangen, die in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte diese Schriften als canonische aufgenommen hat.‘ Trotz-

[1]) Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls. Rectoratsrede. Marburg, Elwert 1890, S. 9. [2]) Diese Langsamkeit kann man sich auch daran vergegenwärtigen, daß bis 10. November 1883 ‚Der Protestantismus aus der Epoche der Kinderkrankheiten nicht herausgetreten ist‘. (Albrecht Ritschl in der Festrede am vierten Säculartage der Geburt Luthers.) Nach Frank soll es statt ‚Epoche‘ wohl Periode heißen. (Zur Theologie A. Ritschl's, 3. Auflage. Seite 4.)



dem ist die Beschränkung der Evangelischen auf die heilige Schrift richtig, und ebenso richtig ist, daß der Glaube selig macht. Aber was ist dieser Glaube? Was ihm gar nicht einleuchtet, für wahr halten, weil es von Gottes Wort vorgesprochen wird, ‚so etwas bringt ein Mensch, der die Pflicht der Wahrhaftigkeit kennt, nicht fertig, ohne sein Gewissen zu verletzen.‘ Wer also Christ wird, wird es höchstens trotz einer solchen Forderung, denn sie ist eine ‚unmenschliche Last‘, nur ‚im Mittelalter konnte man so verfahren‘. In unserer Zeit aber und in unserer Welt ‚ist das Christenthum ein Fremdling . . Es wird wenige Christen unserer Zeit geben, die nicht irgendwie die Spannung und Pein des Gegensatzes empfunden hätten, der zwischen dem Gedanken eines Gottes, der Wunder thut und Gebete erhört und dem Gedanken einer endlosen gesetzmäßig geordneten Welt besteht. Wohl hat der christliche Glaube in dem Gedanken der Allmacht des überweltlichen Gottes ein Mittel, über jenen Gegensatz hinwegzukommen. Aber keine Wissenschaft kann diesen Gedanken begründen; er entsteht erst im Glauben und wird in der Kraft des Glaubens behauptet.‘ Darauf werden mancherlei ‚Schäden‘ namhaft gemacht, welche die falsche Vorstellung vom Glauben mit sich führt. ‚Gegen diese Schäden hat Ritschl das richtige Verständnis des Glaubens aufgeboten.‘ Er hat beides behauptet: Der Glaube macht selig und der Glaube ist Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung. ‚Das hat ihn der Masse seiner Zeitgenossen unverständlich gemacht; und dasselbe stellt ihn in die erste Reihe derer, welche das Werk Luthers aus verfallenden Formen hervorziehen und bewahren wollen.‘ (Also verfallende Formen in der Epoche der Kinderkrankheiten.) Nach vielen verzweifelten Anstrengungen diese beiden Grundsätze, deren ‚kraftvolle Verknüpfung bei Ritschl wahrhaft groß und unvergänglich ist‘, zu erklären, gibt Herrmann endlich auf S. 22 folgende Erklärung des christlichen Glaubens: ‚Er ist einfach das Vertrauen, das uns Jesus durch sein persönliches Leben abgewinnt, und danach die freudige Unterwerfung unter den in ihm uns erscheinenden und durch ihn auf uns wirkenden Gott. Ein solcher Glaube macht durch sich selbst selig. Er belastet den gewissenhaften Menschen nicht, weil er uns nicht zumuthet, irgend etwas für wahr zu halten, was uns unverständlich geblieben ist. Er ist überhaupt nicht unser mühsames Werk, sondern wie alles Vertrauen ein Erfahren dessen, was ein Anderer uns anthut. Leichter als der falsche Glaube, der alles Mögliche für wahr halten will, weil es die Bibel oder die Kirche sagt, ist dieser echte Christenglaube gewiss nicht. Denn wir bringen ihn überhaupt nicht fertig. Er entsteht in uns, wenn das Gute als eine uns richtende und rettende Macht uns durch Jesus Christus zu einer unabweisbaren Thatsache unseres eigenen Lebens wird.‘ In diesen lehrreichen Sätzen ist die Inconsequenz des orthodoxen Protestantismus und

die Haltlosigkeit des protestantischen Rationalismus gleich scharf gezeichnet. Die von Herrn Professor Herrmann gegebenen Gründe dafür, daß der christliche Glaube kein Fürwahrhalten des Geoffenbarten sein könne, zeigen nicht die Unmöglichkeit dieses Fürwahrhaltens; sie sind nichts anderes als die Wiederholung der Scheingründe für den Unglauben, und zwar der oberflächlichsten, die es gibt, denn das ganze Sophisma läuft auf die Verwechselung des Unbegreiflichen mit dem Widerspruchsvollen hinaus.

Nicht weniger lehrreich für das Verständnis des Ritschlianismus und somit des modernen protestantischen Rationalismus sind die ‚Betrachtungen' eines andern ‚Theologen', welcher nach Stählin auf dem rechten Flügel der Ritschl'schen Schule steht[1]), Julius Kaftan, Professor der Theologie in Berlin. (Glaube und Dogma. Betrachtungen über Dreyers undogmatisches Christenthum.) Nach Kaftan ist das Dogma ‚zu einem Hindernis für die Kirche geworden'. Da aber doch ‚eine Lehre, welche gelten soll, (also ?!) ein Dogma im eigentlichen Sinne' vorhanden sein muss, so ergibt sich der Schluss: ‚Was wir brauchen, ist ein neues Dogma.' Aehnlich wie von Herrmann hören wir auch von Kaftan, daß Luther den Glauben wieder entdeckt hat, der ‚mit der Frömmigkeit selber identisch' ist. Dank dieser Entdeckung ‚handelt es sich nicht (mehr) darum, den Inhalt des Glaubens in begriffliche Formen zu fassen, sondern vielmehr darum, den Glauben zu bekennen und auszusprechen.' Mit anderen Worten: Was man glaubt, ist gleichgiltig: wenn man nur irgend etwas Beliebiges bekennt und ausspricht. Wir gestehen, daß uns nicht nur der Herrmannische Glaube, sondern auch der Kaftanische Glaube äußerst schwer und für einen vernünftigen Menschen unmöglich vorkommt.

Wir müssen indes, um den modernen protestantisch-rationalistischen ‚Glauben' eingehender zu würdigen, Ritschls Ansichten über Religion vernehmen. Auch hier haben wir wieder Gelegenheit, uns die langsame Abspielung großer geschichtlicher Vorgänge zu vergegenwärtigen, denn ‚erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt. Schleiermacher aber ist der Erste, der den richtigen Gedanken von der teleologischen Art des Gottesreiches zur Bestimmung des Begriffs des Christenthums verwendet hat; und dieses Verdienst soll ihm nicht vergessen werden, wenn er auch die Entdeckung nicht mit sicherer Hand zu ergreifen vermocht hat. Denn von den Theologen, welche sich an ihn angeschlossen haben, hat keiner mit Ausnahme von

---

[1]) Glaube und Dogma v. Lic. theol. L. Stählin in ‚Neue kirchliche Zeitschrift', herausgegeben von Gustav Holzhausen. Erlangen und Leipzig. Deichert. 1. Jahrgang, 1890, S. 71 ff.

Theremin die Bedeutung dieser Idee für die gesammte systematische Theologie in Betracht gezogen.'[1]) Also die Entdeckung der Natur des Christenthums, welche achtzehn Jahrhunderte nach dessen Gründung einem neuen Columbus gelang, — sie war umsonst, denn er selber hat sie nicht begriffen, und von denjenigen, die sich ihm anschlossen, (wie viele waren das?) hat nur ein einziger ihre Bedeutung erfasst. In der Definition des Begriffes ‚Religion' findet Ritschl große Schwierigkeiten; und man muss sich wundern, daß ihm dieses Unternehmen nicht ganz unmöglich erscheint. Denn, sagt Stählin (Kant usw. S. 245) ‚Ritschl will die Allgemeinbegriffe aus der Theologie verbannt wissen. Aber er befolgt diesen Kanon selbst nicht. Denn indem er das Wesen der christlichen Religion bestimmt, legt er zugrunde, was Religion überhaupt sei, also einen Allgemeinbegriff von Religion. Nach demselben wird das Wesen der christlichen Religion bestimmt. Allgemeinbegriffe sind aber nach Ritschl bloße Erinnerungsbilder; sie haben keine Wirklichkeit, sondern sind bloße Abstractionen. Ferner aber, auf welche Weise die Religion entstanden ist, kann nicht Gegenstand der Erörterung sein. Denn wie soll die Erfahrung bis dahin zurückreichen? Alles Wissen stammt aber nach Ritschl aus der Erfahrung. Woher will also Ritschl wissen, welches der Ursprung der Religion sei?' Für Ritschl ist in der That ein allgemeiner Begriff, so unglaublich es klingt, nicht ein solcher, der das allen unter ihn fallenden Begriffen Gemeinsame ausdrückt und deshalb auf alle durch letztere ausgedrückte Dinge passt, sondern — echt kantisch — eine in dem erkennenden Geiste des Menschen entspringende Form, welcher sich der Fluss der Empfindungen und Wahrnehmungen anpassen muss. ‚Aber aus jener Ueberordnung der Metaphysik über die Erkenntnis aus Erfahrung folgt nicht, daß durch metaphysische Begriffe eine gründlichere und wertvollere Erkenntnis von geistigen Größen erreicht wird, als durch psychologische und ethische Beurtheilung derselben. Denn nur diese Erkenntnisart reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan. Die bloß metaphysische Bestimmung einer geistigen Größe vermag dieselbe nicht von Naturgrößen zu unterscheiden; sie ist in Beziehung auf die Art und die Eigenthümlichkeit des Geistes unzureichend und in dem Maße wertlos'. (Theologie und Metaphysik S. 8.) Ritschl sucht also den Allgemeinbegriff von Religion, freilich um von ihm nicht einen ‚constitutiven', sondern nur einen ‚regulativen Gebrauch' zu machen; eine Unterscheidung, die natürlich, wo es sich um den Gattungsbegriff von Arten handelt, gar nicht am Platze ist. Das Verfahren bei diesem Unternehmen gleicht auf ein Haar demjenigen eines Mannes, der, um das Wesen des Goldes zu entdecken, Alles, was immer ihm von irgend Jemand als Gold in die Hand gegeben wird,

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung, III 11.

sei es nun wirkliches Gold, Blech, gefärbtes Holz, oder ein anderer beliebiger Gegenstand, untersucht und das diesen Gegenständen gemeinsame für das Wesen des Goldes erklärt. Daß dem so ist, beweist der von Ritschl gegebene Ueberblick über die ‚Art und Unterartbestimmungen' der geschichtlichen Religionen. ‚Denn neben dem Einen Gott', lesen wir in Rechtf. u. Verf. III., 186, ‚kommt die Vielheit oder die Zweiheit oder die Androgynie der Gottheit, ferner die Anerkennung der erhabenen Macht in den Geistern der Verstorbenen inbetracht. Das Verhältnis der Gottheit zur Welt modificiert sich danach, ob die Welt als Einheit vorgestellt wird oder ob dieses undeutlich bleibt oder ob nur die nächste Umgebung als die Welt des bestimmten wilden Stammes anzusetzen ist, ferner danach, ob die göttlichen Wesen mit Naturkräften und Erscheinungen identificiert, oder von der Natur und Schöpfung unterschieden, ob sie im letztern Fall ein mehr negatives oder ein mehr positives Verhältnis zur Welt einnehmen. Endlich bei der Seligkeit handelt es sich um die Fälle, daß bloß irgend welche zufällige Güter durch die Verehrung oder Beschwörung der erhabenen Mächte erstrebt werden, oder daß die Vorstellung von einem höchsten Gute gebildet wird, dann wieder daß dieses in der Welt oder abgesehen von der Welt, oder daß es in einer Combination beider Rücksichten gesucht wird.' Obgleich nun Ritschl keinen genügenden Ausdruck für den gesuchten Allgemeinbegriff von Religion findet — und darüber kann man sich gewiss bei der von ihm angewandten Methode nicht wundern, — so glaubt er ihn (denjenigen nämlich, welchen er gar nicht hat) trotzdem benützen zu können als ‚einen Leitfaden für die Bestimmung der Hauptmerkmale der Arten von Religion. Wenn sich also an allen übrigen Religionen mit Leichtigkeit feststellen läßt, daß die Erkenntnis von Welt, welche in ihnen geübt wird, nicht uninteressiert theoretisch, sondern nach praktischen Zwecken bemessen ist, so dient dieser Umstand, indem er vorläufig (!) in den allgemeinen Begriff aufgenommen wird, dazu, daß die in der christlichen Kirche aufgekommene entgegengesetzte Verwertung der theoretischen Welterkenntnis zunächst beanstandet, danach aber als etwas Zufälliges vom Begriff der christlichen Religion ausgeschieden wird.' Das also ist der ‚regulative Gebrauch'. Wie schwerwiegend ist sein Ergebnis, nichts weniger als die Trennung der religiösen von der wissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. die Verweisung der Religion in das Gebiet der Phantasie, und wie überraschend die ‚Leichtigkeit' und die Geschwindigkeit, mit welcher dieses Resultat mit so geringfügigen Mitteln, wie der für Ritschl so wenig Credit habende allgemeine Begriff eines ist, gewonnen wird! Der ‚regulative Gebrauch' zeigt außerdem die geschichtlichen Religionen nicht nur als Arten, sondern auch als ‚Stufen'. Der Anspruch auf die höchste Stufe wird nun von Christen und Mohammedanern, von Buddhisten und Hindus gemacht, und die ‚Absicht auf Allgemeingiltigkeit der nachzuweisenden Stufen-

reihe der Religionen ist ziellos und unausführbar. Meint man denn einen Weg zu finden, um einem Mohammedaner oder Buddhisten wissenschaftlich zu beweisen, daß nicht ihre Religionen, sondern die christliche den höchsten Rang einnehme?' Ritschl hält nun die psychologische Bestimmung der Religion für ‚nicht erschöpfend, denn sie richtet sich nur auf die geistigen Erscheinungen, in welchen die Menschen alle gleich, einer Typus für Alle ist'. Die Ungleichheit der Menschen in der Gemeinschaft einer Religion — und die geschichtlichen Religionen sind immer gemeinschaftliche Sache — fällt unter die Ethik. ‚Das Gefühl als Lust oder Unlust, als Seligkeit oder Schmerz ist der individuelle Ertrag, oder die individuelle Voraussetzung, mit welcher die Einzelnen an der religiösen Gemeinschaft betheiligt sind . . In den orgiastischen Religionen sind die entgegengesetzten Gefühlserregungen der Stoff des Cultus selbst; in der römischen tritt das religiöse Gefühl als die peinliche Aufmerksamkeit auf die Correctheit der Cultushandlungen auf; in der hellenischen Religion tritt dieser Factor in der Heiterkeit wie in dem Ernst hervor, welche mit dem Cultus in Wechselbeziehung stehen.' In aller Religion wird die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. ‚In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist. Die Vorstellung von Göttern oder göttlichen Mächten ist überall auf geistige Persönlichkeit gerichtet; denn nur gemäß der Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen kann auf die von jenen zu leistende Unterstützung gerechnet werden. Auch wo man nur unsichtbare Naturmächte als göttlich ansieht, ist ihre Vorstellung derjenigen angepaßt, in welcher die Menschen sich selbst von der Natur unterscheiden; übrigens beweist die Leichtigkeit, mit welcher bestimmte großartige, wohlthätige oder schädliche Naturerscheinungen personificiert werden, daß die geistige Persönlichkeit der Götter den Menschen den Rückhalt gewährt, den sie in aller Religion suchen.' Die Einzigkeit Gottes und die Geschlossenheit der Welt zu einem Ganzen sind specifisch christliche Ideen, in anderen Religionen wird nur ‚eine Ergänzung des menschlichen Selbstgefühls oder der Selbständigkeit gegen und über die weltlichen Hemmungen erstrebt.' (S. 190.) ‚Die religiösen Affectionen des Gefühles, welche durch das Streben nach den von den Göttern zu erwirkenden Gütern hervorgerufen und eigenthümlich gefärbt sind, werden überall nur in der Gestalt entsprechender Cultusacte beobachtet werden können.' Dahin gehört das allen Religionen gemeinsame Merkmal der Aufopferung von Eigenthum und Selbstverleugnung. Dadurch werden die von den Göttern zu verleihenden Güter

in Lustgefühlen anderer Ordnung wertgeschätzt, als die, welche dem Menschen naturgemäß oder durch seine Arbeit zustehen'. Das führt uns auf die berühmten ‚Werturtheile'. Da nämlich das religiöse Erkennen um jeden Preis vom theoretischen getrennt und ihm als etwas Grundverschiedenes entgegengesetzt werden muss, da jedoch der Unterschied nach Ritschl selbst nicht im Gegenstand gefunden werden kann, und da ferner das Bedürfnis vorliegt, den großen Kantischen Gedanken doch durch einige eigene Größe wo möglich noch etwas zu vergrößern, und zwar noch über die von Lotze angebrachte Vergrößerung hinaus, hat Ritschl des letzteren ‚Werturtheile' einer ‚Modification' für würdig und bedürftig erfunden. ‚Die im Geiste erregten Empfindungen werden in dem Gefühl von Lust oder von Unlust nach ihrem Werte für das Ich bestimmt . . . Andererseits wird die Empfindung in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen beurtheilt.' Diese beiden Functionen des Geistes sind zwar verschieden von einander aber immer gleichzeitig in Bewegung, mithin verläuft alles Erkennen, das philosophische sowohl wie das religiöse in Werturtheilen; der Unterschied ist darin zu suchen, dass bei dem philosophischen oder theoretischen Erkennen ‚begleitende', beim religiösen Erkennen aber ‚selbständige Werturtheile' wirksam sind. Da indes alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, selbständige Werturtheile sind, es andererseits aber Religion gibt, welche überhaupt ohne Beziehung auf sittliche Lebensordnung verläuft, kann das religiöse Erkennen nur ‚eine Classe' von selbständigen Werturtheilen bilden, nämlich solcher, ‚welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.' Der Wert dieser Entdeckung kann durch nichts besser gekennzeichnet werden, als durch ihre von Ritschl gelieferte ‚Erprobung', denn, so schreibt er, ‚Die Formel ist fast leichter verständlich, wenn sie an Religionen erprobt wird, welche keinen sittlichen Charakter haben. Die orgiastischen Culte vergegenwärtigen die entgegengesetzten natürlichen Gefühle in ungewohnter Stärke und schroffem Wechsel auf Grund der Erkenntnis des Wertes, welchen die Identität der Gottheit mit der vergehenden und wieder sich erneuernden Vegetation für den Menschen hat, der seine Stellung zur Naturwelt in der Sympathie mit der von ihm verehrten Gottheit ordnet. Weniger deutlich ist die Eigenthümlichkeit der religiösen Werturtheile in den Religionen von ausgeprägt sittlichem Charakter.' Es ist gewiss nicht genug zu bedauern, wenn das charakteristische Merkmal einer Gattung in der vollkommensten Art am wenigsten ausgeprägt ist. Ritschl empfindet hierüber nicht die geringste

Beunruhigung. Es genügt ihm, daß man doch am Christenthum die religiösen Functionen von den sittlichen unterscheiden kann. Das ist also das religiöse Erkennen; seine Vermischung mit Philosophie ,entsteht immer daraus, daß die letztere den Anspruch erhebt, in ihrer Weise eine Weltanschauung als Ganzes zu producieren. Hierin aber verräth sich vielmehr ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müssten. Denn in allen philosophischen Systemen tritt die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem aus man die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genauen Erkenntnismethode hinaus und gibt sich ebenso als ein Object der anschauenden Phantasie kund, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind.' Die Consequenz dieser Lehre ist, wie Stählin richtig sagt, ,die Aufhebung der objectiven Wahrheit der religiösen Erkenntnis'. (Kant usw. S. 207.) Man würde Ritschl indes Unrecht thun, wollte man ihm selbst diese Consequenz zuschreiben. Denn (so Stählin aaO.) ,er hat zu den Widersprüchen, mit welchen diese unmögliche Entgegensetzung (der doppelten Erkenntnis) im Allgemeinen geschlagen ist, noch einen neuen Widerspruch hinzugefügt. indem er den aufgestellten Gegensatz in einer Weise zu überbrücken versucht hat, durch welche er abermals in Conflict mit eigenen Voraussetzungen geräth. Die Ueberbrückung liegt darin, daß durch das theoretische Erkennen neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben anerkannt und dann aus der Realität des Geisteslebens ein Beweis nicht bloß für das Dasein Gottes überhaupt, sondern für die Wahrheit der christlichen Gottesidee geführt wird, welche auch für das theoretische Denken seine Giltigkeit hat'. Von diesem Zugeständnis Ritschls kann man sagen: Es ist zu klein und kommt zu spät. ,Wenn Ritschl (Stählin aaO. S. 211) im Zusammenhang seines Beweisverfahrens die früher streng auseinandergehaltenen Gebiete des theoretischen und des religiösen Erkennens als ein einheitliches Gebiet behandelt und Kant darüber tadelt, daß er die praktische Vernunft der theoretischen entgegengesetzt habe, während doch (nach Ritschl) „die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens" ist, so setzt er sich damit in handgreiflichen Widerspruch mit der von ihm proclamierten Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen Erkennen .. Der ganze Charakter der Ritschl'schen Theologie müsste ein anderer werden, wenn dieser Gegensatz für dieselbe als ein aufgehobener, nicht mehr vorhandener gelten sollte.' Schließlich nennt Stählin die diesbezügliche Ansicht Ritschls einen ,unklaren Halbkantianismus'. ,Die nächste Aufgabe, reine Arbeit zu machen,' sagt nun in dieser kritischen Lage Pfarrer Gottfried Sperl,[1]) ,hätte Herrmann gehabt.' Allein

[1]) Neue kirchliche Zeitschrift, 1890, S. 559.

‚man kann auch von Herrmann nicht sagen, daß er die Unklarheiten, welche vor ihm bestanden, consequent ausgetragen hätte. Er hat die Einseitigkeit Ritschls aufs Höchste ausgebildet, und den Nutzen der Verdeutlichung hat das ja; er hat den Boden des Eudämonismus verlassen und sich dem kategorischen Imperativ zugewendet und darin kann Schreiber dieses nur einen nothwendigen und heilsamen Schritt sehen. Aber daß die Rechnung nunmehr abgeschlossen wäre, davon fehlt so viel, daß sie vielmehr jetzt aufs Neue erst recht in Verwirrung gerathen ist.‘ Gegen die letzte Behauptung läßt sich nichts einwenden, und die in ihr ausgesprochene Wahrheit erklärt einigermaßen die große Bescheidenheit, welche aus der Marburger Rectoratsrede des Herrn Professors Herrmann hervorleuchtet. ‚Also darin‘, so heißt es dort S. 31, ‚sind alle Religionen einander gleich, daß sie Niemanden durch wissenschaftliche Beweise auf ihren Standpunkt zwingen können. Wenn die Universitäten nur eine solche Theologie zulassen wollten, welche dies für das Christenthum in Aussicht stellte, so würden wir nicht hierher gehören. Denn das können wir nicht in Aussicht stellen. . . . Daß aber auf den deutschen Universitäten der hervorragende Gegenstand der Untersuchung nicht der Islam ist, sondern das Christenthum, das dürfte dadurch genügend motiviert sein, daß die meisten Deutschen nicht Mohammedaner sein wollen, sondern Christen‘. Es sei dem nun wie dem wolle, ‚Ritschl war Theologe durch und durch d. h. er wusste, daß er mit all seiner Arbeit im Dienste der Kirche steht, die heute lebt.‘[1])

Beda Rinz S. J.

Kleinere Mittheilungen. Im Jahrgang 1879 dieser Zeitschrift (S. 612 ff.) hat Dr. Sasse über ein bedeutendes wieder gefundenes Fragment der Apologie des Aristides in armenischer Uebersetzung ausführlich berichtet. Im Frühjahr 1889 hat nun Professor Rendel Harris die Schutzschrift selbst in syrischer Uebersetzung im Katharina-Kloster auf dem Sinai entdeckt. Harris veröffentlichte seinen Fund zugleich mit dem wertvollen Ergebnisse seiner Studien über den Gegenstand in der 1. Nummer der von J. Armitage Robinson begonnenen Series ‚Biblischer und patristischer Studien‘ (Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic literature, Cambridge 1891 ss.). Die Publication Harris' ist begleitet von einem Anhange aus der Feder Robinsons, welcher die überraschende Thatsache ans Licht bringt, daß wir im wesentlichen den Original-Text der Apologie des Aristides

[1]) S. Eck in der theol. Literaturzeitung von Harnack und Schürer, 1891, Sp. 203.

bereits besessen haben in den Reden des Nachor in der Legende des Barlaam und Josaphat. So liegt denn jetzt dies für immer verloren geglaubte Werk aus dem zweiten christlichen Jahrhundert in drei allerdings nicht wenig von einander abweichenden Textesrecensionen vor uns. Ueber den Inhalt desselben, die Geschichte der drei Funde, die Differenz in den einzelnen Texten usw. orientiert vortrefflich ein Artikel von Dr. Bellesheim: Die wiederaufgefundene Apologie des Aristides von Athen an den Kaiser Hadrian (Katholik 1891 II 258 ff.). Wir wollen zu diesem Artikel nur folgendes anmerken: 1. Die Legende von Barlaam und Joasaph[1]) ist, wie längst unzweifelhaft feststeht, nichts anderes als eine Buddha-Legende in christlichem Gewande; 2. die betreffende griechische Schrift kann nicht ein Werk des hl. Johannes Damascenus sein, wie Zotenberg[2]) und besonders Hommel[3]) nachgewiesen haben; 3. den Bestreitern der Echtheit des armenischen Fragmentes werden Himpel und Harnack mit Unrecht beigezählt; 4. dafür, daß die Apologie an Antoninus Pius und nicht an Hadrian gerichtet ist, dürften Harnacks Gründe[4]) doch sehr gewichtig sein. Hll.

— Bei den vielen Debatten, zu welchen die Schriften Abälards Anlaß boten, war man bisher so ziemlich darin einig, derselbe habe blos zwei Werke über die Trinität verfaßt: Introductio ad theologiam, und Theologia christiana. Professor Stölzle in Würzburg hat nunmehr in einem Ms. der Erlanger Universitäts-Bibliothek, das aus dem ehemaligen Cistercienser-Kloster Heilsbronn stammt, einen Tractat Abälards aufgefunden und veröffentlicht unter dem Titel: Tractatus de unitate et trinitate divina. Freiburg, Herder, 1891. Die vorausgehende Einleitung in 4 Capiteln führt uns zuerst das Resultat der bisherigen Untersuchungen vor, welches lautet: 1. Die Theologia christiana ist eine spätere Bearbeitung des im Erlanger Ms. enthaltenen Tractates. 2. Der handschriftliche Tractat ist die im Jahre 1121 zu Soissons verurtheilte Schrift Abälards. Das 4. Capitel gibt eine Beschreibung des Manuscriptes.

— Dr. Finke veröffentlicht aus einem der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörigen Handschriften-Codex, welcher sich jetzt in der königl. Bibliothek in Berlin befindet, 161 theils von Dominicanern — meist General- oder Provincialobern — theils an Domini-

---

[1]) Josaphat ist aus Ἰωασαφ corrumpiert wie letzteres durch Falschlesung aus arabisch bezw. mittelpersisch Bûdâsif (Budsatf = Bodhisattva) entstanden ist. [2]) Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris, Maisonneuve, 1886. [3]) Verhandlungen des 7. internat. Orientalisten-Congresses, Semit. Section, Wien 1888, S. 115 ff. [4]) Theol. Ltz 1891 Nr. 12 u. 13 Sp. 301 ff. 315 ff.; vgl. G. Krüger im Lit. Centralbl. 1891 Nr. 45 Sp. 1545 ff.

caner geschriebene Briefe (Paderborn 1891). ‚Ihre Themate sind mannigfach. Ordensleben und -Wirken, Klostergründungen und Kämpfe mit der Außenwelt, Handhabung der Zucht und Förderung der Wissenschaft werden in ihnen geschildert; Persönlichkeiten, über die bisher nur einige biographische Daten bekannt waren, treten uns hier menschlich näher; die Verehrung, die Albertus Magnus im Orden genoss, wird in einer Reihe anziehender Fälle kundig; die meisten der hervorragendsten deutschen Gönner des Ordens in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts geistlichen und weltlichen Standes, Könige und Kirchenfürsten, lernen wir aus ihnen kennen. Von besonderem Wert ist die Sammlung durch ihren allgemeinen Charakter‘.

— Ueber den Verfasser des Symbolum Quicunque, das bekanntlich nicht vom hl. Athanasius stammt, handeln zwei Artikel in La science catholique 1891, S. 673 ff. 948 ff. (Juli u. Sept.). Im ersteren Artikel: Les Origines du Symbole ‚Quicunque‘, zeigt Dom G. Morin O. S. B. von Maredsous: 1. das älteste bekannte Zeugnis für das fragliche Glaubensbekenntnis rührt vom hl. Cäsarius von Arles (502—542) her[1], mithin ist dasselbe spätestens gegen Ende des fünften Jahrhunderts entstanden. 2. Mehrere (im einzelnen auf ihren Wert geprüfte) Manuscripte schreiben das Quicunque einem Anastasius, einem Papst Anastasius zu. 3. Der einzige Papst Anastasius, der in Betracht kommen kann, ist Anastasius II (496—498). Die Geschichte seines Pontificates macht es von vornherein höchst wahrscheinlich, daß unser Symbolum ihm seine Entstehung verdanke.

Der zweite oben angeführte Artikel, betitelt; Quelques Remarques au sujet de l'âge et de l'auteur du symbole de saint Athanase, hat Dom Fr. Plaine O. S. B. zum Verfasser. Derselbe giebt eine Kritik der Arbeit Morins und macht gegen ihn geltend, unser Symbolum könne jedenfalls vor Eutyches verfasst sein, es sei um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Afrika und Gallien bekannt gewesen unter dem Namen Fides catholica, der hl. Augustin habe es gekannt, seine Abfassung müsse vor das Ephesinum verlegt werden, weil es das Dogma der Gottesmutterschaft Marias mit Stillschweigen übergehe. Jedenfalls hat Morin das Verdienst, der Forschung eine Anregung geboten zu haben, die vielleicht doch zur endgiltigen Lösung der Frage führt.

— P. Berthier O. Pr. hat bei Marietti in Turin die Mystica Theologia divi Thomæ, utriusque Theologiæ scholasticæ et mysticæ principis von Th. Vallgornera O. P. in 2 Bänden neu her-

---

[1]) Wenn der Verfasser (S. 677) glaubt, noch niemand habe Cäsarius von Arles unter den Zeugen für das Quicunque angeführt, täuscht er sich. Vgl. Real-Encyclopädie v. Herzog, I² 748.

ausgegeben. Das Werk erschien zum erstenmale 1662 und drei Jahre später, kurz nach dem Tode des Autors, in zweiter mit vielen Zusätzen bereicherter Auflage. P. Berthier hat für die neue Ausgabe die erste Form des Werkes gewählt und die späteren Zusätze in einen 222 Seiten starken Anhang zum 2. Bande verlegt. Der Nomenclator litterarius (I 28) charakterisiert die Mystica Theologia als (rara), erudita, stilo pro rei gravitate satis facili, accommodo nitidoque conscripta. P. Berthier deutet einen Vorzug Vallgorneras vor manchen neueren ascetischen Schriftstellern mit den Worten an: Hoc adnotare imprimis juvat, istam D. Thomæ Theologiam mysticam esse quæ, dum adeo immutatis fundamentis nititur, vanis phantasiis non infrequentibus scriptorum piorum nullatenus indulget (S. IX).

— José Franc. de Isla S. J., der Verfasser der Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, des Don Quixote unter den Predigern, hat an P. Bernard Gaudeau S. J. einen seiner schwierigen Aufgabe gewachsenen Biographen und Kritiker gefunden. Derselbe hat kürzlich das Resultat seiner Studien über den originellen Reformator der Kanzelberedsamkeit in Spanien unter dem Titel veröffentlicht: Les Prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII siècle. Paris, Retaux-Bray, 1891. XXIII, 568 p. 8. Der erste Theil des umfangreichen Werkes giebt unter Benützung zum großen Theil ganz neuer Quellen die Geschichte des vielbewegten und prüfungsreichen Lebens Islas. In die Erzählung ist die Besprechung jener Werke verflochten, welche der Historia del famoso predicador vorausgiengen oder nachfolgten. — Der zweite größere Theil ist dem Fray Gerundio de Campazas allein gewidmet. Das klare Bild, das uns G. von den traurigen Verhältnissen, unter denen das Buch entstand, und von dessen Inhalte entwirft, macht es uns begreiflich, wie dasselbe bei seinem Erscheinen in allen Kreisen Spaniens ein Aufsehen und eine Heiterkeit wie kaum ein anderes Buch der Welt erregen, aber auch fast mit einem Schlage die beinahe unglaublichen Missbräuche in der Verwaltung des Wortes Gottes beseitigen konnte, denen gegenüber alle Beschlüsse der Provincial-Concilien, alle Decrete der Ordensobern sich kraftlos erwiesen hatten. Das letzte Capitel zeigt, warum es trotz der heilsamen Wirkungen des Buches zur kirchlichen Verurtheilung desselben kommen musste und kam. Zehn Appendices mit Documenten (102 S.), darunter zahlreichen bisher nicht bekannten Briefen Islas beschließen den interessanten Beitrag zur Geschichte der geistlichen Beredsamkeit und Literatur Spaniens. K.

— P. Armand Jean S. J. gibt in seinem jüngst erschienenen Werke: Les Évêques et les Archevêques de France depuis 1682—1801 (Paris, Alphonse Picard-Mamers, 1891. XXV, 514 p. die Reihenfolge der französischen Kirchenfürsten von dem verhängnisvollen Jahre der Declaratio cleri gallicani bis zur kirchlichen

Neubegründung Frankreichs infolge des Concordats. Im Anschluss an das großartige Werk der Mauriner, Gallia christiana, und dasselbe ergänzend oder auch corrigierend behandelt P. Jean die einzelnen alten Kirchenprovinzen und in diesen wieder die einzelnen Diöcesen in alphabetischer Ordnung, fügt bei jedem Bischof nach Möglichkeit eine kurze Lebens-Skizze und Charakteristik bei und führt schließlich die damals in der betreffenden Diöcese bestehenden Abteien auf. Quebec bis zum Uebergange Canadas an England (1763) und die corsischen Bisthümer für die kurze Zeit von 1768 (Anfang der französischen Herrschaft) bis 1801 erscheinen in einem Anhang, der auch ein Verzeichnis aller Abbés commendataires im Jahre 1788 aufweist.

— Das neueste Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach: ‚Pombal; sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv in Wien' von P. B. Duhr S. J. ist ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. Die Lesung der Depeschen und Relationen der k. Gesandten und ihrer Stellvertreter am Lissaboner Hofe überzeugt uns, daß der Verf. dieselben mit Recht deshalb für die kritische Beurtheilung Pombals besonders wertvoll findet, weil keiner ihrer Verfasser eine feindselige Stellung gegen den portugiesischen Minister einnahm und mehrere selbst im freundschaftlichen Verhältnisse zu ihm standen, und weil dieselben ängstlich bestrebt sind, ihr eigenes Urtheil über Recht und Unrecht Pombals möglichst zurücktreten und dafür nur die Thatsachen reden zu lassen. Thaten haarsträubender Ungerechtigkeit und Grausamkeit, Ruinen auf fast allen Gebieten des öffentlichen Lebens, Elend und Verzweiflung in breiten Schichten der Bevölkerung charakterisieren das Wirken dieses von manchen ‚objectiven' Historikern hochgefeierten Staatsmannes. K.

— Ein früheres (das 45.) Ergänzungsheft der Stimmen aus M. Laach: ‚August Comte, der Begründer des Positivismus', von P. H. Gruber S. J., hatte im Lit. Cbl. von Zarncke (1891 März 14, Nr. 12 (Sp. 372) eine theilweise sehr anerkennende Besprechung gefunden. Dieses günstige Urtheil scheint einen gewissen D. in derartige Aufregung versetzt zu haben, daß er es kaum erwarten konnte, bis die Fortsetzung im 52. Ergänzungshefte: ‚Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage', ihm Gelegenheit bot, den faux pas des Centralbl. gut zu machen (ebd. Nr. 43 Sp. 1485). Zu seinem Verdammungsurtheil braucht er keine weiteren Beweise: es ‚muss uns schon der Umstand, daß die Schrift Nr. 52 der Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach bildet, auf den richtigen Standpunkt der Beurtheilung stellen'. Von diesem Standpunkt aus darf das Lit. Centralbl. in den Hervorbringungen der Jesuiten nichts anderes sehen als ‚Cadavergehorsam', ‚Autodafés', ‚Weltherrschaft', ‚den Geist der stets verneint' usw. Es ist geradezu unverzeihlich, daß die Jesuiten etwas zu wissen oder gar mitzureden prä-

tendieren. Ihr Name wirkt eben auf gewisse Individuen wie das bekannte rothe Tuch; nicht ohne Grund kommen diese Laacherhefte in brennend rothem Kleide daher. Uebrigens stiften Eruptionen dieser Art keinen Schaden; auch dem, der dabei sein Herz ausgeleert, wird es Erleichterung verschafft haben, was wir ihm gerne gönnen. Hll.

— Im ersten Octoberhefte des Jahrganges 1891 (Serie XIV vol. XII Quad. 991) S. 34 ff. beginnt die Civiltà cattolica eine Artikelserie über die verpflichtende Kraft der Rubriken. In einem früheren Hefte hatte sie das größere liturgische Werk des Prof. Pighi zu Verona empfohlen und war deshalb von der Zeitschrift Ephemerides liturgicæ angegriffen worden, da ja Pighi nicht alle Rubriken als verpflichtend ansehe, sondern noch auf dem veralteten Standpunkt einer Unterscheidung von verpflichtenden und directiven Rubriken stehe. Deshalb sieht sich die genannte römische Zeitschrift veranlaßt, diese Frage eingehender zu erörtern und beweist unter Anführung sehr vieler auch neuerer Auctoren, daß der erwähnte Unterschied mit Unrecht eine distinctio mortua genannt werde. Der heil. Alphons gibt bekanntlich sogar betreffs der Rubriken des Missale diese Unterscheidung wenigstens in etwas zu. Die liturgischen Vorschriften des Ceremonials der Bischöfe können nach authentischen Erklärungen der Ritencongregation wenigstens durch unvordenkliche Gewohnheiten unter gewissen Bedingungen außer Kraft gesetzt werden. Und betreffs des römischen Rituals besteht die noch immer nicht vollkommen zur Genüge gelöste Frage, ob dasselbe für die ganze Kirche verpflichtende Kraft habe. Es wäre die sehr dankbare Aufgabe einer größeren Abhandlung, allseitig die Verpflichtung der liturgischen Vorschriften der Kirche zu untersuchen und die Unterscheidungsnormen zwischen verpflichtenden und directiven Rubriken mit Berücksichtigung aller jener Bücher, welche liturgische Vorschriften enthalten, also des Missale, Rituale, Pontificale usw. genauer festzustellen. Bd.

— Der Jahresbericht der Bodleiana für 1890 von Mr. E. B. Nicholson gibt unter anderem Kunde von der Erwerbung einiger nicht unbedeutender ägyptischer, hebräischer, arabischer Manuscripte. Eine äthiopische Handschrift der Psalmen erhielt die Bibliothek von Mr. A. H. Sayce. Besondere Erwähnung verdienen zwei Palimpseste, von denen der eine dem fünften oder vierten Jahrhundert angehörig die Geschichte von Bel und dem Drachen (Dan. 14, 20—41) nach Theodotions Uebersetzung, der andere noch älteren Datums ein christliches Citat aus Mt. 9, 37—38 oder Lc. 10, 2 enthält. Einen kurzen Auszug aus dem ‚Bericht' gibt die Academy May 23. Nf.

— Ueber die Verhältnisse der katholischen Kirche in Australien erhalten wir die neuesten und sichersten Daten in dem ausführlichen Schematismus des dortigen Klerus, welcher dem allen

Diöcesen und Apostolischen Vicariaten gemeinsamen Directorium des Jahres 1891 beigegeben und zu Sydney unter dem Titel erschienen ist: Australasian Catholic Directory for 1891, containing the Ordo divini officii, the Fullest Ecclesiastical Information and an alphabetical List of the Clergy of Australasia. Interessant ist's, einen Vergleich unsers Schematismus mit der Darstellung der Lage der Kirche Australiens bei Werner anzustellen. Indem wir uns einerseits von der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Angaben des Orbis terrarum catholicus[1]) überzeugen, springt andererseits auch das rasche Wachsthum der Kirche in die Augen. So waren, um nur das Beispiel der einen Diöcese Port Augusta zu erwähnen, aus der wir den Schematismus erhielten, alldort im J. 1887 nur 5000 Katholiken, während sich ihre Zahl im Jahre 1891 schon auf 9000 beläuft. Und welch reges Leben sich in dieser neuen Kirche entfaltet, können wir aus der erfreulichen Erscheinung abnehmen, daß dieses erst im Jahre 1887 errichtete Bisthum bereits zwei Diöcesansynoden, die erste im März 1890, die andere im Mai 1891, abgehalten. Zur Verbreitung in weiteren Kreisen sind die beiden Male detaillierte Ausweise über die finanzielle Lage des neuen Sprengels unter dem Titel Report on the Liabilities of the Diocese of Port Augusta, gedruckt und vertheilt worden. Es ist in hohem Grade erbaulich, zu sehen, wie die circa 9000 Katholiken, meist arme Leute, innerhalb zweier Jahre bis an die 7000 Pfd. d. h. 70 000 Gulden Oe. W. zu guten Zwecken der Diöcese beigesteuert haben. Die guten Leute sind nicht reich, aber sie haben Glauben.

Nil.

[1]) Vgl. darüber diese Ztschr. 15 (1891) 162—164.

Abhandlungen.

Döllinger.

Eine Charakteristik¹).

Von Emil Michael S. J.

IV.

Am 10. Mai 1876 schrieb Döllinger an einen Freund im Badischen: ‚Ich hoffe, Sie gehen zur Synode nach Bonn und kräftigen den Widerstand gegen die Cölibatsstürmer. Das thut sehr noth . . Ich freue mich, daß die Stimmen in Baden überwiegend conservativ sich äußern. Wenn der Klerus dem Volke nicht mehr das persönliche Opfer, das er seiner Gemeinde bringt, aufweisen kann, dann ist er und die Sache, welche er vertreten soll, verloren. Er rangiert dann mit den Gewerbetreibenden‘²). Anders dachte Schulte. ‚Wer die Verhältnisse kannte‘, heißt es in seiner Geschichte des Altkatholicismus, ‚musste sich sagen, daß mit Ausnahme weniger Gemeinden am Rhein und in Westfalen die Aufhebung der erzwungenen Ehelosigkeit allgemein gewünscht wurde. Daß diese lediglich eine Frucht des hierarchischen römischen Systems ist und dessen tiefste Grundlage bildet, musste nach dem 18. Juli 1870 jedem unbefangenen Kenner der

¹) Vgl. diese Zeitschrift 1891, 401 577; 1892, 1. ²) Deutscher Merkur 1876, 196.

Geschichte klar werden'. Schultes Ideen kamen zum Durchbruch auf der Synode des Jahres 1878. Der Priestercölibat habe nicht dogmatischen, sondern nur disciplinären Charakter, die sogenannten Cölibatsgesetze als Gesetze seien mit dem Geiste des Evangeliums und folglich auch mit dem Geiste der katholischen Kirche unverträglich, durch den bestehenden Zwangscölibat seien vielfach im höchsten Grade ärgerliche und die Sittlichkeit im Volke tief schädigende Zustände hervorgerufen worden. Daher beschloss die genannte fünfte Synode: ‚Das der Eingehung einer Ehe durch einen Geistlichen vom Subdiakon aufwärts entgegenstehende Verbot des kanonischen Rechts bildet in der altkatholischen Gemeinschaft weder ein Hindernis für die Ehe von Seiten der Geistlichen, noch für die Verwaltung der Seelsorge durch einen verheirateten Geistlichen'. Die praktische Ausführung dieses Beschlusses wurde durch einen Erlass des Bischofs Reinkens vom 8. November 1878 geregelt. Der Oberhirt erklärte darin dem altkatholischen Klerus des näheren, daß ein Seelsorger nicht im Widerspruch mit seiner Gemeinde heiraten dürfe, daß ein Geistlicher auch nicht heirate, wenn nicht die materiellen Bedingungen zur Ernährung einer Familie vorliegen. ‚Und vollends muss bei der Eingehung von Ehen seitens der Geistlichen alles vermieden werden, was Anstoß erregen kann'. Der Herr Bischof verordnete daher kraft der ihm nach der Synodal- und Gemeindeordnung § 5 zustehenden Befugnis, daß ein Geistlicher, welcher heiraten wolle, dem Bischofe davon Anzeige zu machen habe, ebenso dem Kirchenvorstande, und ‚dieser hat dem Bischof entweder sein Einverständnis schriftlich zu erklären oder seine Gründe gegen die Heirat schriftlich mitzutheilen'. Da das Aufgebot durch den Heiratscandidaten selbst unzulässig sei — derselbe könne doch in eigener Sache nicht entscheiden — so werde er, der Bischof, in jedem einzelnen Falle, wo es die Lage fordere, dispensieren.

Mit Aufhebung der Cölibatsgesetze war nach Reusch der von den Altkatholiken unternommene Reformversuch bei dem Anfange seines Endes angelangt; überdies habe sich die Synode Befugnisse beigelegt, die ihr nicht zukommen, und fördere Bestrebungen, welche dem ursprünglichen und wahren Charakter der altkatholischen Bewegung durchaus fremd seien. Friedrich erklärte schriftlich, ‚daß er sich von der von Bonn aus geleiteten altkatholischen Bewegung zurückziehe'. Aber weder Friedrich noch

Keusch ist ein grundsätzlicher Gegner der Priesterehe gewesen. Das war Döllinger, der sich in diesem Stücke, so weit ersichtlich, stets gleich blieb. Unter dem 28. Januar 1829 hatte er an den damaligen Theologieprofessor im Klerikalseminar zu Mainz, Andreas Räß, späteren Bischof von Straßburg geschrieben: ‚Gegen den Cölibat ist eine neue 24 Pfündnerbatterie aufgeführt worden: Das Buch der beiden Theiner. Ist es nicht höchst niederschlagend, daß selbst Priester sich gegen die Kirche erheben? Diesen [Anton] Theiner sollte man in einer tüchtigen Recension mit Ruthen streichen. Sorgen Sie doch, daß im „Katholik“ ein Exempel statuiert werde[1]). Döllinger erkannte nach seiner Apostasie den Haupthebel des Kampfes gegen den pflichtmäßigen Cölibat des Klerus in Bedürfnissen, welche der so oft geäußerten Sehnsucht nach wahrer Kirchenreform nur allzu fern lagen. Aber die altkatholische Geistlichkeit ließ sich nicht beirren; sie lehnte die Zumuthung der gebotenen Ehelosigkeit ab. Nach dem Urtheile Döllingers ‚rangierte jetzt dieser Klerus mit den Gewerbetreibenden, und die Sache, welche er vertreten sollte, der Altkatholicismus, war verloren‘. Einige Jahre zuvor beklagte sich eine Dame bei Döllinger über das Benehmen des Pater Hyacinth, der nach Theiners Ausdruck als echter französischer Heißsporn schon längst den Rubikon überschritten und ein Weib genommen hatte. Der Stiftspropst gab damals den Bescheid, es sei allerdings ein Uebelstand, daß sich Hyacinthe Loyson zu den Altkatholiken zählen dürfe; ‚wir gleichen eben zu sehr noch einer Stadt, die weder Mauern noch Thore hat, und in die daher alle, auch Vagabunden usw. sich eindrängen können‘. Es werde sich aber dagegen kaum ein wirksames Mittel finden lassen; denn es müsse wegen künftiger Reformen für jetzt so manches noch offen bleiben und unbestimmt gelassen werden, da die Bewegung als eine im Werden begriffene Gestaltung in gar mancher Hinsicht nothwendig formlos sei‘. Inzwischen hatte das formlose Gebilde in vielfacher Hinsicht feste Gestalt angenommen; unter der Firma hochnöthiger Reform hatte das Vagabundenthum die Weihe eines altkatholischen Synodalbeschlusses und Kirchengesetzes erhalten.

Als die Entwicklung der altkatholischen Secte bis zu diesem Punkte gediehen war und die Absichten ihres ersten Begründers

---

[1]) Der ganze Brief sammt dem Exempel, das der ‚Katholik‘ statuiert hat, steht im Jahrgang 1891 dieser Zeitschrift S. 771.

immer schonungsloser vereitelte, als auch der Plan einer Vereinigung sämmtlicher Schismatiker und Häretiker auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen, hatte bereits Döllinger in den regelmäßig wiederkehrenden akademischen Reden ein Mittel zur Verbreitung seiner unkatholischen Anschauungen entdeckt — ein bequemes Mittel, aber der theoretische Charakter desselben versprach keine tief eingreifende und nachhaltige Wirkung. Eine begeisterte Verehrerin Döllingers, Luise von Kobell, meldet, es sei stets ein Ereignis in München gewesen, wenn der Stiftspropst, seit 1873 Präsident der königlichen Akademie der Wissenschaften, seine Rede hielt. Mag sein für einzelne Zirkel, indes das Ereignis war auch für diese nur sehr vorübergehend. Die Geschichtswissenschaft hat durch die Drucklegung dieser jährlichen Vorträge wenig gewonnen. Nur höchst selten sind für die behaupteten Thatsachen die nöthigen Belege geboten. Es sind Aufstellungen, für deren Wahrheit die Autorität des von vorgefassten Ideen überaus befangenen Redners einstehen soll. Trotzdem sind die akademischen Vorträge Döllingers von hohem Werte. Für die historische Forschung bezeichnen sie häufig genug einen Rückgang, für das Verständnis des Redners, seines Sinnens und Trachtens sind sie ein wichtiger Beitrag. ‚Es war mir Bedürfnis‘, schrieb Döllinger am 1. Mai 1874 an Michelis, ‚seit 1870 mein ganzes kirchengeschichtliches und patristisches Wissen einer großen durchgreifenden Revision zu unterziehen und alle Hauptresultate meiner früheren Studien noch einmal, die Quellen in der Hand, zu prüfen. Hätte ich das nur 20 Jahre früher gethan oder thun können!‘. Es ist dies eine jener zahlreichen unfaslichen Aeußerungen, welche den Eindruck gewissenhafter Gründlichkeit nur in oberflächlichen Geistern hervorrufen können, denen Döllingers Vergangenheit ebenso unbekannt zu sein scheint, wie ihm, dem großen Gelehrten, selber. Nach Döllingers Auffassung müssen die akademischen Vorträge als der Ausdruck seiner geläuterten, revidierten Forschungsresultate gelten; sie offenbaren die Ansichten Döllingers über die verschiedensten Partien der Kirchen-, Profan- und Culturgeschichte. Naturgemäß liegt ihr Hauptwert für das Verständnis Döllingers in den allgemeinen Gesichtspunkten, welche der Redner eröffnet, und in den Urtheilen über das Papstthum.

In der Festsitzung des 30. März 1875 widmete er seine Aufmerksamkeit der historischen Classe der bayerischen Aka-

demie der Wissenschaften. ‚Scheint es nicht unbegreiflich‘, frägt er, ‚daß Italien, ehedem die Lehrerin der Nationen, zwar eine Fülle von Städte- und Provinzgeschichten besitzt, aber bis auf die neueste Zeit, bis auf Cantù, kein einziges Werk über allgemeine Geschichte, nicht einmal ein Handbuch, aufzuweisen vermochte, so daß jeder gebildete Italiener, um sich auch nur die nothdürftigste geschichtliche Bildung zu erwerben, nach ausländischen, gewöhnlich französischen Erzeugnissen greifen mußte! Doch die Erklärung des Phänomens liegt nahe genug: Italien war seit vielen Jahrhunderten, und durfte es immer sein, die Peripherie um das Centrum Rom. Das dortige Priesterreich aber konnte schlechterdings keine Universalgeschichte vertragen, nicht einmal eine officielle, nach Anordnung verfaßte. Schweigen war da wirklich Gold, und der Klügere vermeidet es, wenn er kann, auch nur Stoff für die Kritik zu liefern. Deshalb haben denn auch die treuesten Diener Roms, die Jesuiten, zwar in mehreren Ländern viel für Local- und Provincialgeschichten geleistet, aber auf Weltgeschichte und auf allgemeine Kirchengeschichte sich niemals ernstlich eingelassen‘. Ob es Döllinger wohl ernst war mit dieser Auslassung? Das italienische Priesterreich konnte schlechterdings keine Universalgeschichte vertragen — haben denn Baronius und Raynald — nur zwei Namen, aber jeder bedeutet ein Heer — nicht im vorzüglichsten Sinne des Wortes Universalgeschichte geschrieben? Ihre Werke werden noch auf lange Zeit hinaus die reichste Fundgrube bleiben für die Forscher der verschiedensten Disciplinen. Und die riesenhaften Geistesschöpfungen der beiden gelehrten Oratorianer sind in Rom selbst entstanden. Es gab eine Zeit, da Döllinger diese Sterne erster Größe in ihrer Bedeutung als Historiker zu würdigen wußte: Die rechte Art, allgemeine Kirchengeschichte zu schreiben, sei einzig und allein die Art des Baronius und Raynald. Da komme Kirche und Papstthum in ihrer ganzen Erhabenheit zur Geltung; das auch bei Katholiken beliebte Zertheilen des Stoffes sei ein protestantisches Vermächtnis. Döllinger hatte Recht, als er zu Anfang der fünfziger Jahre so sprach. Er selbst aber, der doch nach eigenem Geständnis, ‚wie Sokrates, den Trost hatte, durch Fleiß und Mühe bis an die Grenze des menschlichen Wissens gedrungen zu sein‘[1]), ist trotz eines ungewöhnlich langen Lebens — vierund-

[1]) Luise von Kobell, Erinnerungen 2 f.

sechzig Jahre waren nahezu ausschließlich dem Geschichtsstudium gewidmet — und trotz außerordentlich glücklicher Verhältnisse über Stückwerk nicht hinausgekommen[1]). Indes abgesehen einmal von der Unwahrheit, die in Döllingers obigen Worten liegt, können die stets wiederkehrenden Nörgeleien über das, was nicht ist oder doch für ihn nicht ist, nur übel berühren. Es ist keineswegs die Sprache eines billig denkenden Historikers. Ungerecht wäre es und unverständig, Deutschland einen Vorwurf zu machen daraus, daß Italien und Frankreich ihre wissenschaftliche Blüthe um Jahrhunderte früher gefeiert haben, daß Italien und nicht Deutschland das gelobte Land der Kunst war und ist, daß nur Italien in der Astronomie seinen Secchi hatte und nur Italien in der Archäologie seinen Rossi noch hat. Aber freilich nach dem späteren Döllinger ist der Wertmesser echter Bildung die Geschichte und zwar eine Geschichte, die durch seine krankhaft verbitterten Gemüthszustände das Zerrbild der Wirklichkeit geworden war.

‚Schweigen war da wirklich Gold‘, behauptete der Redner, ‚und der Klügere vermeidet es, wenn er kann, auch nur Stoff für die Kritik zu liefern‘. Hätten im besonderen die Jesuiten diesem Grundsatz gehuldigt, so gäbe es heute keine Conciliensammlungen, wie sie Harduin und Labbé geschaffen haben; der Kritik wurde damit ein gewaltiger Stoff geliefert, selbst auf die Gefahr hin, daß ein Janus-Döllinger aufstehen und das Material so missbrauchen werde, wie es beispielsweise Janus S. 300 geschehen ist, wonach Papst Innocenz II eine ökumenische Synode zur Mitschuldigen seines eigenen häretischen Wahnes gemacht haben soll. Es ist ein auf Kurzsichtigkeit beruhender, auch von Döllinger getheilter Irrthum, daß Kirche und Päpste die Kritik zu fürchten haben; die Bollandisten wissen davon nichts. Nur lege man dem schönen Worte Kritik keinen verkehrten Sinn unter, wie es beispielsweise wiederum Döllinger in seiner ‚Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit seit dem sechzehnten Jahrhundert‘ versucht hat, indem er Kritik und Ketzerei als gleichbedeutend hinstellte[2]). Man lasse nur der echten, gesunden und denkbar schärfsten Kritik freien

---

[1]) Auf Döllingers Fortsetzung des Hortig'schen Handbuches folgten noch drei Versuche einer allgemeinen Kirchengeschichte durch Döllinger selbst. Der eine blieb im siebenten, der andere im fünfzehnten, der dritte im ersten Jahrhunderte stecken. [2]) Kleinere Schriften 408.

Lauf, man übe sie unbarmherzig und unbekümmert um tief eingerostete Vorurtheile; so allein kann die Geschichte befreit werden von dem Banne des Protestantismus, dem auch Döllinger während seiner letzten dreißig Jahre zum Opfer gefallen ist, so allein kommt die Wahrheit zur Herrschaft. Die Wahrheit aber hat den Päpsten immer noch weit weniger geschadet, als ihre Entstellung und die Lüge. ‚Denn keine Forschung', schreibt Ranke, ‚kann etwas Schlimmeres an den Tag bringen, als die unbegründete Vermuthung annimmt und als die Welt nun einmal für wahr hält'[1]).

Was Döllinger unter historischer Kritik verstand, hat er in abschreckender Weise gezeigt in der Rede über ‚Deutschlands Kampf mit dem Papstthum unter Kaiser Ludwig dem Bayern'[2]). Der Stiftspropst verstand es, die Geschicke Ludwigs des Bayern und die Vorgänge der Gegenwart zu einer leidenschaftlichen Culturkampfsrede zu verarbeiten. In dem Manifest vom 28. März 1871, welches Döllingers Apostasie officiell aussprach, hatte der Verfasser erklärt, er könne es sich nicht verbergen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, an deren Folgen das alte deutsche Reich zugrunde gegangen sei, sofort auch den Keim eines unheilbaren Siechthums in das eben erbaute neue Reich verpflanzen würde, falls sie bei dem katholischen Theil der deutschen Nation herrschend würde[3]). Dieselbe wunderliche Auffassung zieht sich durch den wühlerischen Vortrag über Ludwig den Bayern. ‚Das Kaiserthum Ludwigs[4]) und das Kaiserthum Wilhelms — das heilige römische Reich deutscher Nation unter dem Bayerfürsten und das Kaiserreich von 1871 —, wie grundverschieden sind beide und welch eine Welt von Veränderungen und Neubildungen scheint dazwischen zu liegen! Dort ein unaufhaltsam zerfallendes Reich, das Absterben einer Jahrhunderte lang ruhmvoll bestandenen Ordnung — hier eine vielverheißende Auferstehung und Neugeburt, ein Herakles, stark genug, in der Wiege schon die sein Leben bedrohenden Schlangen zu erwürgen'[5]), jene Ungethüme

[1]) Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten 1[8] (1885) VIII. [2]) Gehalten in der Festsitzung der Münchener Akademie am 28. Juli 1875, in Akademische Vorträge 1, 118 ff. [3]) Briefe und Erklärungen 92. [4]) Nach dem hier einzig giltigen Maßstab des mittelalterlichen Rechtes war Ludwig nicht Kaiser, da die Befugnis, ihn zum Kaiser zu machen, weder seiner Creatur, dem Gegenpapst, noch den deutschen Kurfürsten zustand. [5]) Akademische Vorträge 1, 119 f.

durch welche einstens das ‚deutsche Königthum so sorgfältig untergraben und immer hinfälliger‘ geworden war[1]). Döllinger meinte vor allem den unfehlbaren Papst, ‚ein Hemmnis und zwar eines der schlimmsten, das auch jetzt wieder thätig ist‘[2]).

Zur Geschichte der Unfehlbarkeit lieferte der Redner einen zwar nicht neuen, aber allzeit pikanten Beitrag. ‚Es handelte sich um die Frage: worin besteht die höchste Vollkommenheit, die der Mensch vor Gott in religiösen Dingen erreichen kann? welches ist jenes Evangelium, jenes Ideal des gottgeweihten Lebens, das Christus und seine Apostel durch Lehre und eigenes Beispiel verkündigt und empfohlen haben? Die Minoritenmönche[3]) sagten: Die höchste christliche Armuth ist die freiwillige Verzichtleistung auf jede Art von Eigenthum, nicht nur von Seite des einzelnen Menschen, sondern von Seite einer ganzen gesellschaftlichen und klösterlichen Communität.. So meinten sie auf Erden jenen Verein darzustellen, in welchem allein das reinste Ideal eines entsagenden, ganz Gott geweihten Lebens verwirklicht war. Das hatten nun die Päpste Nikolaus III [1277—1280] und Clemens V [1305—1314] feierlich anerkannt und bekräftigt‘ mit unfehlbarer Autorität. Nach Döllinger, der hierin genau dem Beispiel der häretischen Fraticellen folgt, haben also diese beiden Päpste definiert, daß Christus der Herr als Urbild der Vollkommenheit weder für sich noch im Verein mit den Aposteln jemals Eigenthum besessen habe. Das gerade Gegentheil nun erklärte Johann XXII (1316—1334) für katholische Lehre. Nach Johann XXII ist es falsch und schriftwidrig, daß Christus der Herr und die Apostel nie etwas besessen haben. ‚Und Jesus sprach zu Judas‘, erzählt der Evangelist Johannes 13, 27 ff., ‚was du thun willst, das thue bald! Das verstand aber keiner von denen, welche bei Tische waren, warum er ihm dieses gesagt hatte. Denn einige meinten, Jesus habe, weil Judas den Beutel hatte, zu ihm gesagt: Kaufe, was wir für das Fest brauchen; oder: daß er den Armen etwas gebe‘. Folglich, lehrte der Papst, müssen Christus der Herr und die Apostel außer dem einfachen Gebrauch auch ein Recht auf diesen Gebrauch, das Recht des Austausches, des Erwerbes, des

[1]) AaO. 126. [2]) AaO. 137. [3]) Eine sehr gewöhnliche, aber unrichtige Bezeichnung; die Minoriten sind keine Mönche.

Kaufens und Schenkens, d. h. wahres Besitzrecht gehabt haben, will man nicht annehmen, daß jene ihre Handlungen ungerecht gewesen seien.

Der Sachverhalt ist nun folgender: Wahr ist, daß Papst Johann XXII die Leugnung jeden Eigenthums des göttlichen Heilandes und der Apostel als ketzerisch verworfen hat und zwar, wie man aus dem vorgelegten Schrifttext ersieht, mit vollem Recht. Wahr ist, daß nach Nikolaus III, der hier besonders in Frage kommt, Christus der Herr als das Ideal vollkommenster Armuth gelten muss. Aber unwahr ist, daß nach der Lehre ebendieses Papstes Christus und die Apostel nie Eigenthum besessen hätten, da im Gegentheil Nikolaus III ausdrücklich betonte, der Besitz des Beutels habe der vollkommenen Armuth des Erlösers keinen Eintrag gethan. Denn ‚seine Werke waren vollkommen; jedoch übte er die Vollkommenheit in denselben so, daß er sich bisweilen zu den Unvollkommenheiten der Schwachen herabließ, um auf diese Weise einerseits den Weg der Vollkommenheit zu empfehlen, andererseits die Pfade der Schwachen und Unvollkommenen nicht zu verurtheilen‘. Es ist mithin evident, daß zwischen den Erklärungen Nikolaus' III und Johanns XXII kein Gegensatz besteht.

Döllinger aber sagt: „Johannes XXII griff die Minoriten und ihr Lieblingsdogma an und in fünf[1]) sich immer steigernden Constitutionen schritt er in der Untergrabung der Lehre seiner Vorgänger fort bis zur völligen Verdammung derselben als Ketzerei. Den offenbaren Widerspruch gegen die Bulle Nikolaus' III beschönigte er mit dem Vorwand: Dieser Papst habe die Bulle für sich allein, ohne die Cardinäle zu befragen, in seiner Kammer gemacht‘[2]). Die Quelle für diese letzte Notiz ist nicht etwa eine päpstliche Bulle, wie der Leser zu glauben versucht ist, sondern ein bereits von Höfler als giftige und gehässige Lästerschrift gezeichnetes Machwerk, das voll ist von Verleumdungen gegen Johann XXII, in welchem der schmähsüchtige Verfasser den von den Heiligen mystisch vorausgesagten Antichrist erblickt[3]).

---

[1]) C. 1—5 tit. 14 de verborum significatione. Extrav. Joan. XXII. Die erwähnte Bulle Nikolaus' III Exiit, qui seminat steht c. 3 de verborum significatione in 6 (V, 12). [2]) Akademische Vorträge 1, 127 f. [3]) Vgl. Katholik 1875 II 355.



Noch gewissenloser als im Jahre 1875 gab Döllinger-Janus den Hergang der Sache wieder. ‚Unterdes steigerte sich‘, heißt es hier[1]), ‚die Heftigkeit des Zwistes; die Spiritualen im Bunde mit Ludwig dem Bayern fingen an, Johann als einen Häretiker zu bezeichnen, und nun erklärte dieser in einer neuen Bulle den ganzen Unterschied zwischem bloßem Genuss der Sache und dem Eigenthum an derselben für unmöglich[2]), weder für die Kirche noch für die christliche Vollkommenheit förderlich, und verwarf schließlich die Lehren seines

---

[1]) Janus 62. [2]) Johann XXII, diesem scharfsinnigen Juristen, ist es nie in den Sinn gekommen, eine so unverständige Behauptung auszusprechen. Der Papst redet nur von Dingen, welche, wie die Nahrungsmittel, durch den ersten Gebrauch aufgezehrt werden. Döllinger hat also dort, wo die Bulle von res *consumptibiles* handelt, dieses Beiwort einfach fallen lassen, hat die Aussagen des Papstes auf jede Sache ausgedehnt und so einen unerträglichen Widersinn geschaffen. Der Papst sagt: Si in rebus *consumptibilibus* possit usus constitui vel haberi, nequaquam simplex nec a rei substantia, proprietate seu dominio separatus usus hujusmodi posset dici, quum per talem usum, id est utendi actum, et in ipso actu et cum ipso actu res consumatur hujusmodi ac in ipsius rei exerceatur substantia nec sine rei ipsius consumptione esse valeat usus *talis*. Ex quo patet, quod usus *talis* nec simplex nec separatus a dominio potest dici. Und bei alledem glaubt Döllinger auf dem ‚festen Boden der Thatsachen‘ zu stehen.

Angesichts der Verstöße, welche bei Döllinger in dieser Frage untergelaufen sind, ist es sehr begreiflich, daß Gelehrte, die den einschlägigen Materien noch bedeutend ferner stehen als der ‚größte Theologe Deutschlands‘, sich gleichfalls sehr wenig orientiert zeigen. Sigmund Riezler, Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche. Leipzig 1874, S. 66, behauptet, Johann XXII habe in der Decretale Qui quorundam vom 10. November 1324 die ‚merkwürdige Erklärung abgegeben, daß den Päpsten jederzeit das Recht zustehe, Entscheidungen, welche ihre Vorgänger in Glaubens- und Sittensachen *per clavem scientiae* getroffen, zu widerrufen‘. Ebenso Riezler, Geschichte Baierns 2 (1880) 354. Wer diesen Satz aus der Bulle des Papstes herauslesen kann, dürfte damit allein den Beweis geliefert haben, daß ihm der Sinn der ganzen betreffenden Stelle verschlossen geblieben ist. Der Papst leugnet, daß es eine Entscheidung, diffinitio per clavem scientiae, geben könne ohne die clavis potentiae, und bestimmt damit das von den Theologen viel behandelte Verhältnis zwischen Lehrgewalt und Jurisdiction. Er leugnet also Riezlers Unterstellung, als sei eine Entscheidung per clavem scientiae denkbar ohne Jurisdictionsgewalt, und er hat nicht im mindesten an das gedacht, was Riezler ihm in den Mund legt. In der

Vorgängers, daß Christus und die Apostel in Wort und That Vorbilder jener von den Franciscanern angestrebten Armuth gewesen seien, als ketzerisch und der katholischen Lehre feindlich. — So war das die Kirche verwirrende Schauspiel gegeben, daß ein Papst den anderen unzweideutig der Irrlehre beschuldigte'. Mit nichten. Johann XXII wußste sich der Sache nach in vollkommenem Einklang mit seinem Vorgänger Nikolaus' III und gab dieser seiner Ueberzeugung in jenen fünf Constitutionen zu wiederholtenmalen Ausdruck.

Wenn also die Fraticellen sich gegen die Bestimmungen Johannes' XXII auflehnten, wenn sie diesen Papst einen Häretiker nannten, weil seine Aussagen im Widerspruch ständen mit den Entscheidungen Nikolaus' III, so haben diese widerspänstigen Ordensleute damit kein Bekenntnis des päpstlichen Unfehlbarkeitsglaubens abgelegt, wie Döllinger versichert. Es ist auch keiner aus ihnen als ,Martyrer der Armuthsregel den Feuertod gestorben'. Wohl aber waren sie eigensinnige, gefährliche Sectierer. Nach der Darstellung des heiligen Jakob von der Mark bestand ihre Ketzerei in dem Wahne, daß im Jahre 1322 Papst Johann XXII durch seine Decretalen und mit ihm die gesammte Kirche vom wahren Glauben abgefallen sei. Die Kirche Christi,

---

Bulle heißt es: Dicunt (es ist die Rede von den rebellischen Minoriten) alium effectum habere illa. quae per clavem scientiae. et alium illa. quae per clavem potentiae statuuntur, supponentes alia per clavem scientiae et alia per clavem potentiae statui seu etiam diffiniri: quod evidenter est falsum. Per clavem enim scientiae sive per auctoritatem discernendi seu cognoscendi inter lepram et lepram (si ipsam dixerimus esse clavem), nil aliud per ipsam illi, cui datur, tribuitur, nisi auctoritas cognoscendi. Ei autem, cui datur auctoritas de re aliqua cognoscendi, de illa diffiniendi non intelligitur esse data. Quare restat, quod ad convenienter statuendum seu aliquid diffiniendum utraque clavis, scilicet cognoscendi et diffiniendi necessario requiratur vel quod soli clavi potentiae statuere competat et etiam diffinire; sed sicut lumen materiale clavigerum in usum clavis materialis dirigit, et quasi quantum ad hoc obtineat scientia vicem lucis. Diese Erklärung ist gar nicht ,merkwürdig', aber merkwürdig ist die Art und Weise, wie sich der historische Sinn bethätigt bei Männern, die sich des besten Namens erfreuen auf dem Gebiete der Geschichtschreibung. Literatur s. bei Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte 2[3] (1885) 601 Anm. 3. Dazu *Palmieri* S. J., Tractatus de Romano Pontifice ed. 2 (1891) 723 f., Zeiler O. S. Fr.. im KL 1[2] (1886) 1393 ff. und die Abhandlung im Katholik 1875 II 337 ff.

Sacramente, Priesterthum, Rettung, das alles finde sich nur mehr in ihrer Genossenschaft. Aus dieser werde ein heiliger Papst erstehen, der alle ihre Martyrer heiligsprechen wird[1]). Als hartnäckige Vertreter dieser Anschauungen, als Sectierer, und keineswegs als Bekenner der päpstlichen Unfehlbarkeit wurden die Fraticellen vor die Inquisition gestellt und, wenn unverbesserlich, nach dem geltenden Recht der Zeit verbrannt.

Zu Anfang des Jahres 1871 hatte Döllinger als Recensent einer Broschüre Schultes die Staatsgefährlichkeit der Infallibilität nachdrücklich betont; es sollten die Regierungen gegen das neue Dogma in Harnisch gebracht werden. Der Stiftspropst schrieb damals begreiflicherweise anonym, und die von ihm angepriesene Arbeit Schultes war als ein Ableger des Janus in einem gewissen Sinne sein Werk. Aehnlich wie mit der Recension über Schulte verhält es sich mit den zwei Artikeln: ‚Die vaticanischen Decrete'. Sie erschienen 1876 im Deutschen Merkur mit dem Namen des Verfassers und waren zunächst eine Empfehlung der Flugschrift, welche Gladstone unter dem Einfluss des Münchener Freundes, im Jahre 1874 der Oeffentlichkeit übergeben hatte. Man hat diese Leistung des einstens als kryptokatholisch geltenden Expremiers ein Pamphlet genannt, durch welches der gestürzte Diplomat einen Culturkampf in England einleiten, seine sinkende Popularität auffrischen und selbst auf Kosten der wichtigsten Interessen des Landes die frühere Machtstellung wieder gewinnen wollte. Gladstone trat also mit seiner Schrift ein für die Interessen persönlichen Ehrgeizes, zugleich aber auch für die Interessen Döllingers, dem alles daran lag, die Ideen, welche ihn beherrschten, in möglichst weiten Kreisen zur Geltung zu bringen. Für eine deutsche Uebersetzung der Invective ward bald gesorgt; die Bemerkungen des Stiftspropstes im Deutschen Merkur sollten dem literarischen Unternehmen des Staatsmannes eine gewisse Abrundung und den gehofften Erfolg verschaffen. ‚Gladstones Flugschrift führt aus', so beginnt der erste Artikel Döllingers, ‚was jedem Kenner der Geschichte und

---

[1]) Franz Ehrle S. J., Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 109.

der inneren Zustände in der römisch-katholischen Kirche eine unbestreitbare Wahrheit ist, daß nämlich volle bürgerliche Treue gegen den Monarchen und die Landesgesetze mit der ernstlichen Annahme der vaticanischen Decrete von 1870 schlechthin unvereinbar ist'. Diese vaticanischen Decrete von 1870 sollte der große Kenner der Geschichte und der inneren Zustände in der römisch-katholischen Kirche, Döllinger, doch wohl gründlich studiert haben; galt ja der dritte Theil seines Lebens dem Kampfe gegen eben diese Decrete. Indes wie so oft bei anderen Gelegenheiten verleugnet er auch hier keineswegs die auffallendste Unwissenheit und die traurigste Beeinflussung durch eine Literatur, welche der katholischen Kirche unendlich fern steht und von ihr keine Ahnung hat. Was versteht Döllinger im Deutschen Merkur unter einer unfehlbaren Kathedralentscheidung? — Antwort: ‚Alles, was irgend einer der 257 Päpste in Sachen des Glaubens und der Moral behauptet und gelehrt hat, ist, sobald er als allgemeiner Lehrer, d. h. *ex cathedra*, gesprochen hat und es nicht eine ihm zufällig oder unüberlegt entfallene Aeußerung ist, irrthumsfrei und folglich auch heute noch und in alle Zukunft für jeden Christen verbindlich'. Das will heißen: Jede nicht zufällig oder unüberlegt entfallene Aeußerung eines Papstes ist unfehlbar gewiss, ist für die Christenheit verbindlich, weil sie ein Spruch ex cathedra ist. Es war dem Artikelschreiber ein Bedürfnis, diese durchaus falsche und untheologische Begriffsbestimmung voranzustellen und den Leser in die Irre zu führen, da ohne sie die folgenden Auseinandersetzungen unverständlich wären. ‚Die ganze Kirche', lehrt Döllinger, ‚besteht aus einem Herrscher und 180 Millionen Knechten, deren erste Pflicht blinder Gehorsam ist und die ein einziger Act beharrlichen Ungehorsams gegen einen päpstlichen Befehl oder der Ablehnung einer päpstlichen Lehre der ewigen Verderbnis überliefert'. Diese seine volle Kraft und Bedeutung erhält der neue Glaubensartikel nach Döllinger erst ‚durch einen anderen, gleichfalls am 18. Juli 1870 verkündeten. In diesem werden über den Umfang und die Beschaffenheit der päpstlichen Gewalt Behauptungen aufgestellt und zu Glaubensartikeln gestempelt, wie man sie bis dahin nur in den Schriften der römischen Schmeichler, theils Theologen, theils Juristen, zu finden gewohnt war. Der Papst besitzt eine schrankenlose, direct und

unmittelbar über jedes getaufte Menschenkind, vom Monarchen bis zum Bettler herab sich erstreckende Macht und Herrschaft, und jeder ist im ganzen Umfange des religiösen Lebens, der Pflicht und Sitte zum unbedingten Gehorsam gegen seine Gebote und Verbote verbunden. Diese seine Gewalt ist zugleich eine episkopale, das heißt: Der Papst hat in jeder Diöcese und über alle darin befindlichen Getauften auch alle die Befugnisse, welche der Bischof hat, und kann also, so oft es ihm beliebt, in den Wirkungskreis des Bischofs eingreifen, seinen Anordnungen vorgreifen oder sie umstoßen. Und in dem Gebrauch dieser seiner Machtfülle — eine größere soll sich gar nicht denken lassen (er hat totam plenitudinem) — sei er keinem irdischen Wesen, auch nicht der ganzen auf einem Concil repräsentierten Kirche verantwortlich'. Dieser papistische Stolz ist aber bereits durch Gregor I als teuflisch verurtheilt worden. Das Papstthum hat die Bahn dieses erhabenen Kirchenfürsten verlassen, die Kirche hat aufgehört. Es verschlägt wenig, daß damit die Grundlehren des Christenthums fallen, daß das Wort des Herrn Lügen gestraft wird. Es steht nun einmal fest, daß ‚jener „allgemeine Episkopat", welchen der größte der Päpste zwölfhundert Jahre früher als eine satanische Ueberhebung mit Abscheu von sich gewiesen hatte, in dürren Worten, ohne jede verhüllende Wendung zum Grundsatz der kirchlichen Verfassung gemacht und der alte Bau zerstört ist'[1]). Der alte Bau — als hätten jemals die Bischöfe rechtlich eine unumschränkte Stellung in ihren Diöcesen besessen. Die Päpste haben allzeit ihre Macht zu binden und zu lösen auch den Bischöfen gegenüber ‚ohne verhüllende Wendung' geübt; ihre Jurisdiction über die ganze Kirche datiert nicht erst seit dem Jahre 1870. Der Vergleich Döllingers zwischen den vaticanischen Decreten und der anmaßenden Titulatur Johannes' des Fasters von Constantinopel, welcher der erste war, der sich ‚ökumenischer Patriarch' nannte, trifft also keineswegs das rechte[2]). Päpste und Bischöfe waren sich dessen in längst vergangenen Jahrhunderten sehr klar bewußt und haben ihrer mit der Lehre des letzten Concils genau sich deckenden Auffassung unter anderem dadurch Zeugnis gegeben, daß in kirchlichen Actenstücken der Papst zwar als ‚Knecht

---

[1]) Kleinere Schriften 441 f. [2]) Vgl. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1[2] (1843) 207 und Hergenröther, Photius 1, 178 ff.

der Knechte Gottes', aber zugleich als ‚Bischof der katholischen Kirche' erscheint, während sich die übrigen Oberhirten ausdrücklich als Bischöfe einzelner Theilkirchen ihrem gemeinsamen Haupte anschließen und unterordnen.

Der vorvaticanische ‚alte Bau' ist mithin eine Fiction. Döllinger setzt die Fiction fort mit der Frage, wie es doch möglich war, daß Rom die Zerstörung jenes alten Baues wagen durfte, und daß sich der gesammte katholische Episkopat die Vergewaltigungen des vaticanischen Concils bieten ließ. Es handelt sich um die Lösung einer Schwierigkeit, welche die Phantasie des gelehrten Stiftspropstes geschaffen hat; Döllinger verkennt ihre Bedeutung nicht. ‚Bedenkt man', schreibt er, ‚daß seit dreihundert Jahren ein allgemeines Concil stets als die unwahrscheinlichste aller Eventualitäten galt, daß seit 1564 von keinem einzigen Papste auch nur der Wunsch oder die Absicht, ein Concil zu berufen, verlautet hat, daß schon das bloße Verlangen nach einem Concil in Rom als etwas höchst Anstößiges und als Beleidigung der päpstlichen Majestät angesehen wurde, so drängen sich die Fragen auf: Wie ist denn diese plötzliche Umwandlung der Ansichten in der Curie zu erklären? Wie ist es gekommen, daß, was man bisher als eine im besten Falle höchst bedenkliche, lästige und gefahrdrohende Sache gefürchtet hatte, nun seiner Schrecken entkleidet so wünschenswert erschien?'[1] Das Geheimnis hellt sich auf, wenn man mit dem Artikelschreiber im Deutschen Merkur erwägt, daß das vaticanische Concil auf mannigfache Weise vorbereitet worden war, ‚so gut und klug vorbereitet, daß das Unternehmen scheinbar vollständig glückte. Viele Tausende von Händen, bischöfliche, priesterliche, theilweise auch Laienhände hatten an der Vorbereitung mitgearbeitet, ohne das Ziel, welches erreicht werden sollte, zu kennen. Doch das Beste hat dabei der Jesuitenorden gethan, getragen von der Hoffnung, daß ihm auch die Ernte von der Aussaat zufallen werde'. Nach Döllinger begannen die Jesuiten jene Wirksamkeit, welche den Erfolg des Concils gesichert hat, im Jahre 1849 durch ihren ‚Bund' mit Pius IX und durch die Gründung der Zeitschrift Civiltà cattolica, mit der jener Bund besiegelt wurde[2].

---

[1]) Kleinere Schriften 445. [2]) Ebd. 582.

Sodann galten dem Stiftspropst die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis 1854, die Kanonisation der japanesischen Martyrer 1862 und das Centenarium Petri 1867 als ebensoviele glückliche Theaterübungen, welche das Schauspiel von 1870 vorbereiteten: ‚Dem Concil waren wie einer dramatischen Aufführung drei Proben vorangegangen, die so befriedigend ausfielen, daß man mit völliger Sicherheit das Drama selbst den Augen der Welt vorführen zu können glaubte'. Dazu kamen der Syllabus mit der Encyclica des Jahres 1864, der Protest Pius' IX gegen die Verletzung des österreichischen Concordates, die im Jahre zuvor, 1867, erfolgte Heiligsprechung von ‚Inquisitoren, welche beim Geschäfte der Ketzerverbrennung erschlagen worden waren, wie Peter Arbues und die Inquisitoren von Avignonet', die zur nämlichen Zeit und in gleicher Absicht ausgesprochene ‚Kanonisation des Erzbischofs Josaphat Kuncewicz, den die von ihm gepeinigten und ihrer Kirchen beraubten Griechen erschlagen hatten', endlich die auf plötzlichen und unerwarteten römischen Befehl abgehaltenen Provincialconcilien in Köln und Prag 1860, in Kalocsa 1863, in Utrecht 1865, in Baltimore 1866, deren ‚Producte nach Rom geschickt wurden, von dort revidiert und corrigiert zurückkamen, und nun zeigte es sich, daß es Compendien der Dogmatik waren, ganz ebenso, wie sie in hundert Schulbüchern sich finden; oft hatte man nur die Tridentinischen Decrete und dergleichen abgeschrieben'. Mit vollständiger Verkennung des Zweckes eines Provincialconcils schloss Döllinger seine Artikel im Deutschen Merkur also: ‚Die Welt verwunderte sich, daß man zu einem so einfachen Geschäfte, das dem nächstbesten Seminarlehrer oder Jesuiten überlassen werden konnte, den zeitraubenden und kostspieligen Apparat einer Provincialsynode nöthig erachtet hatte. Doch das Räthsel löste sich bald, als, wie die Jesuiten sofort triumphierend hervorhoben, alle in wunderbarer Harmonie die dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes lehrten'. Mit diesen Sätzen der äußersten Willkür glaubte der gelehrte Professor den Erfolg des vaticanischen Concils erklärt und auf historischer Grundlage den Nachweis geführt zu haben, wie es kam, daß nach zwanzigjährigem frevelhaften Bemühen endlich am 18. Juli 1870 die von Christus dem Herrn geschaffene, nach seiner Absicht unverwüstliche Verfassung der Kirche zerstört, und ein schrankenloser Despotismus zur Grundlage der Neuordnung gemacht wurde. Es scheint, daß Döllinger gar keinen

Grund hatte, Gott täglich dafür zu danken, daß er, wie er im Jahre 1874 an Michelis schrieb, jetzt vollkommen wahrhaft sein, der gegenwärtigen Wirklichkeit sowohl als der kirchlichen Vergangenheit ins Antlitz schauen und die eine an der anderen messen könne.

Wie Döllinger in einer sehr belehrenden Einzelfrage Gegenwart und Vergangenheit betrachtete, und wie er die eine an der anderen maß, davon zeugt die Gedächtnisrede[1]) auf Gino Capponi, den Verfasser einer Geschichte von Florenz, † 1876. Capponi war dem Stiftspropst bei aller Verehrung, die er dem geistreichen altliberalen Italiener zollte, in der römischen Frage offenbar allzu päpstlich. Hatte er doch ‚schon vor langer Zeit in einem Aufsehen erregenden Journal-Artikel das Thema ausgeführt, daß Rom noch mehr des Papstes als der Papst Roms bedürfe‘. Dieser Auffassung gegenüber gab Döllinger folgende Rechtfertigung der Schandpolitik Cavours: ‚Seit dem Jahre 1860 war in Italien der Ruf und das Verlangen nach Rom immer mächtiger geworden, man empfand die Schmach eines französischen Heerlagers im Mittelpunkt der Halbinsel, die Gefahr der von dort angezettelten Umsturzpläne, bis endlich der erste Staatsmann der Nation, der Gründer des Einheitsstaates, Graf Cavour, selbst das Banner entfaltete, auf welchem stand: „Rom die Hauptstadt Italiens!“ — d. h. der Raub des Kirchenstaates ist ein Act der Nothwehr, des Kampfes ums Dasein. ‚Als Preis dafür bot Cavour dem Klerus das Losungswort, das nun ausgegeben und, zugleich mit dem Rufe: Roma o morte, tausendstimmig wiederholt wurde: „Freie Kirche im freien Staat“. Cavours Heuchelei, welche in diesen Worten liegt, deutet der akademische Redner so, daß der Minister Victor Emmanuels noch mit dem Glorienschein eines kirchlichen Reformators davon kommt. ‚Eine Kirche‘, fährt Döllinger fort, ‚welche, wie die römische, kraft göttlichen Rechtes eine Zwangsanstalt zu sein erklärt und zugleich mit der Herrschaft über die Gewissen, das ganze Moralgebiet — Sitte, Recht und Gesetz —, das gesammte bürgerliche und politische Leben zu regeln und zu beherrschen begehrt, dem Staate gegenüber für frei, das ist für unabhängig erklären, das heißt einfach: den gebundenen Staat

[1]) Gehalten in der öffentlichen Sitzung der Münchener Akademie am 28. März 1876, Akademische Vorträge 2, 241 ff.

der souveränen Kirche unterwerfen. Daß Cavour selbst das nicht gesehen haben sollte, scheint undenkbar. Er dachte wohl an eine gründliche Reformation der Kirche, die sich erst vollziehen müsse, damit sie befähigt werde für die ihr zugedachte Stellung, aber er sprach das nicht offen aus'[1]). So ergieng sich angesichts einer wissenschaftlichen Körperschaft der Mann, den man zu gleicher Zeit einen makellosen Charakter von europäischem Ruf genannt hat. Und doch handelte es sich nicht um ‚neue' Glaubensartikel, über die Döllinger zu Gericht zu sitzen ja längst gewöhnt war, sondern um die ersten Grundsätze des Naturrechts, um die nothwendigen Bedingungen einer ehrlichen Existenz. Montalembert, dessen Name auch in den Kreisen Döllingers einen guten Klang hatte, fasste sein Urtheil über Cavour in eine Form, die zugleich die beschönigenden Redensarten des Akademikers in ihrer ganzen Hohlheit und Unsittlichkeit bloßstellt. ‚Ich sage es Ihnen einfach und mit viel mehr Schmerz, als Zorn', schrieb Montalembert als wahrer Edelmann noch im Jahre 1861 in einem offenen Brief an Cavour: ‚Sie sind mit schwerer Schuld beladen.. Sie sind es mehr als Garibaldi, dessen Feindschaft Sie nicht einmal rehabilitiert: Garibaldi ist ein Freibeuter, er ist kein Betrüger; er sagt es gerade heraus, das Papstthum sei ein Krebsschaden, und daß Italien, so wie er es träumt, protestantisch sein müsse; er behauptet nicht „den wahren und dauernden Interessen der katholischen Kirche zu dienen"... Für meine Person, das kann ich Ihnen versichern, ist es viel weniger das Bewusstsein des Katholiken, als vielmehr der ehrliche Mann in mir, der Sie fürchtet und verdammt. Meine Seele sieht in ruhigem, ungetrübtem Vertrauen der Zukunft der Kirche entgegen, deren äußere Umwallung Sie zerstören und deren Erbgut Sie wegnehmen... Nein, nicht die Gefahren der Kirche erschrecken mich und empören mein Innerstes. Was mich empört, ist das Schauspiel, das Italien heute bietet: Alles Hohe, alles Reine, alles Edle und Zarte fällt den rohen Gelüsten der Menge zum Opfer, die Schwachheit wird niederträchtigerweise von der Gewalt unterdrückt, die Wahrheit von der Lüge feige erstickt, Recht und Gerechtigkeit werden frech überschrieen, der freie Entscheid der Bevölkerungen wird von gewalt-

[1]) Akademische Vorträge 251 f.

thätigen Verschwörern weggestohlen, die Freiheit der Seelen im Straßentumulte niedergetreten, die Ehre im Verrathe ersäuft. Und wäre ich, anstatt Katholik und Franzose zu sein, ein Engländer oder ein heidnischer Chinese — ich brauchte nur den Blick zu jenen Grundsätzen ewiger Gerechtigkeit zu erheben, die Pius IX so edelmüthig angerufen, die Sie so verwegen verletzt haben, — um mich entrüstet und, hinsichtlich Ihrer Versprechungen, unbesiegbar ungläubig von Ihnen wegzuwenden'[1]).

Die ethischen Anschauungen, welche Döllinger in der römischen Frage entwickelt hat, sind derartig, daß eine gerechte d. h. historische Beurtheilung kirchlicher Verhältnisse in der Denksphäre des Stiftspropstes als eine Unmöglichkeit erscheint. Alles, was ihn an die alte Kirche erinnerte, wurde ihm Anlass zu unbilligen und bitteren Vorwürfen. In der Rede über die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie vom Jahre 1863 war Döllinger zu dem Resultat gekommen, daß der Theologie weder in Spanien, noch in Italien, noch in Frankreich eine Zukunft blühe. ‚Wir Deutsche aber haben', so lautete der Schluss der Untersuchung, ‚im Hinblick auf solche Zustände, alle Ursache, Gott zu danken, daß die Universitäten bei uns noch bestehen, und die Theologie an ihnen vertreten ist. — So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disciplinen zu werden, ist endlich an die deutsche Nation gekommen. Griechen, Spanier, Italiener, Franzosen, Engländer sind uns vorausgegangen, und ich darf mit dem römischen Dichter sagen:

Illos primus equis Oriens afflavit anhelis,
Nobis sera rubens accendit lumina vesper[2]).

---

[1]) Der falsche Liberalismus in der Frage über den Kirchenstaat. Zweites Sendschreiben des Grafen von Montalembert an den Grafen von Cavour. Deutsch mit einem Vorworte von P. Carl Brandes O. S. B. Schwyz 1861, S. 70 ff. Vgl. J. Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg i. B. 1860, S. 359. Derselbe, Die Französisch-Sardinische Uebereinkunft vom 15. September 1864. Frankfurt a. M. 1865. Alfred von Reumont, Pro Romano Pontifice. Rückblick und Abwehr. Bonn 1871. [2]) Der römische Dichter hat so gesagt:

Nosque ubi primus equis Oriens afflavit anhelis,
Illic sera rubens accendit lumina Vesper.

Vergilii Georgicon lib. I 250 s.

‚Ist es doch mit der kirchlichen Wissenschaft wie mit der Sonne: während diese die eine Seite der Erde in Morgenroth taucht, ist es Abend auf der anderen; leuchtet sie hier in vollem Mittag, so sind die Antipoden in dunkle Nacht gehüllt. Und, um in dem Bilde zu bleiben: nicht die Mittagshöhe einer vollständig ausgebildeten und gereiften Theologie nehme ich für Deutschland in Anspruch, sondern, rückwärts in die Vergangenheit blickend, nur den lichten Abend, aber allerdings auch, vorwärts in die Zukunft schauend, die vielverheißende Morgenröthe einer zu neuer, großartiger Entwickelung fortschreitenden Theologie. Wir Deutsche sollen und dürfen mit dem Apostel sagen: „Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte“ [1]).

Danach sollte man meinen, daß der lichte Abend der katholischen Theologie in Deutschland, d. h., nach Döllinger, der historischen Theologie mit dem Ausblick auf eine vielverheißende Morgenröthe ungefähr in das Jahr 1860, jedenfalls nicht viel früher anzusetzen sei.

Eine abweichende Datierung nebst anderen sehr bemerkenswerten Aufschlüssen finden sich in der Rede, welche Döllinger über die bisherigen Leistungen der historischen Commission bei der k. Akademie der Wissenschaften in der Festsitzung vom 25. Juli 1876 hielt. Bei Erwähnung des Buches von Karl Werner über die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart [2]) eröffnet Döllinger, daß das theologisch-wissenschaftliche Leben in der deutschen Heimat nicht lange nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) begonnen, dann seit etwa 1827, also mit dem literarischen Auftreten Döllingers, Proben ernstlicher Forschung geliefert habe, aber nach vier Jahrzehnten durch die Söhne Loyolas seinem ‚Schicksal‘ verfallen sei. Nicht jeder wird aus Werners Arbeit die Ideen Döllingers herauslesen. Der Redner weiß den Grund zu nennen: ‚Werners Buch ist für den Kundigen ebenso beredt in dem, was es verschweigt, als in dem, was es sagt‘. Das ‚fast tragisch zu nennende Geschick‘ der katholischen Theologie in Deutschland ist nun in folgender Schilderung niedergelegt: ‚Wir sehen die Theologie nach der Reformation dritthalb Jahrhunderte lang in ab-

[1]) Kleinere Schriften 180 f. [2]) München 1866.

soluter, knechtischer Abhängigkeit von den Fürsten, diese aber werden geleitet von ihren Gewissensräthen, den Jesuiten, welche ihrerseits die meisten Lehrstühle inne haben, und durch die Bücher-Censur über Sein und Nichtsein theologischer Schriften, mitunter auch ihrer Verfasser, verfügen. Vergeblich würde man in dieser Theologie das Gepräge oder auch nur einen Hauch deutschen Geistes suchen; sie nährt sich kümmerlich von der reicher besetzten Tafel der französischen und italienischen Literatur; erst nach der Aufhebung des Jesuitenordens versucht sie es, ihre durch die lange Einschnürung starr und steif gewordenen Glieder zu regen und zu recken. Endlich, seit dem Jahre 1827 etwa, wagt sie es, gestützt auf die viel früher und mit freierer Bewegung ausgebildete protestantische Schwester, belehrt und gewarnt durch deren Wege und Irrwege, ernstlich gemeinter Forschung sich hinzugeben; ein vielversprechender Aufschwung tritt ein, aber nur ein kurzer Flug, nur eine Frist von vier Decennien etwa, ist ihr vergönnt. In dem Verhängnisjahre 1870 haben dieselben Hände, welche jede Möglichkeit einer Concordia sacerdotii et imperii zerstört, welche den permanenten Kriegszustand zwischen Staat und Kirche zur Nothwendigkeit gemacht haben, eben diese Hände haben auch der Theologie innerhalb der katholischen Confession ihr Schicksal bereitet; sie gleicht einem Vogel, der vom feindlichen Geschoss getroffen, herabgestürzt am Boden liegt und nur mit mattem Flügelschlage noch einen Rest des entfliehenden Lebens bekundet. Der alte Todfeind der germanischen Völker und der Wissenschaft, der Jesuitismus, hat sie besiegt, und wenn die Herrschaft, die er jetzt errungen, sich befestigen sollte, dann wird Werners Geschichte der katholischen Theologie die Bedeutung eines Grabsteins bewahren'[1]).

Man ist geneigt, zu glauben, daß Döllinger mit dieser Aeußerung entweder den Jesuiten eine ausgesuchte Schmeichelei sagen wollte, oder, wenn dies ganz gewiss nicht zutrifft, daß er jener katholischen Theologie, zu deren Pflegern sich doch der Redner mit so vielen anderen ‚Priestern der Wissenschaft' auch zählte, ein schmähliches Armuthszeugnis ausgestellt hat. Denn wie konnte der Jesuitismus den modernen Geist sogar in dem geschichtlich gebildeten Deutschland besiegen, wenn dieser nicht an weit bedenklicheren Schwächen litt, als die zurückgebliebene

[1]) Akademische Vorträge 2, 379 f.

und unbeholfene, einseitige und ‚einäugige‘ Scholastik mit ihrem Mangel an linguistischen Kenntnissen und historischer Kritik, mit ihrer analytischen Verfahrungsweise, bei der sie nicht imstande war, ein harmonisches, dem inneren Reichthum der geoffenbarten Heilswahrheiten wirklich entsprechendes Lehrgebäude zu schaffen[1]).

Ganz verschieden von dem Geschicke der katholischen Theologie war die Entwicklung der ‚viel früher und mit freierer Bewegung ausgebildeten protestantischen Schwester‘. Es sind Döllingers Gedanken, die dem Leser in dem Referat über Dorners Geschichte der protestantischen Theologie von dem akademischen Redner geboten werden. Diese Wissenschaft ist die ‚erstgeborene Tochter der Reformation und das eigenste Product des deutschen Geistes in einer Zeit, in welcher die Nation selber theologisch geworden war[2]), und die Theologen ihr Werk, wie getragen so auch beherrscht von der öffentlichen Meinung, von dem Willen der Fürsten wie der Völker vollführen mussten. Zwei Jahrhunderte und darüber hat dieser Aufbau gewährt, zahllose Hände haben mit erstaunlichem Fleiß und lange unbehelligt von den übrigen Zweigen des menschlichen Wissens und Forschens, an ihm gearbeitet; die protestantische Kirche war gleichsam mit sich allein und konnte, blos den mit der Reformation gegebenen Gesetzen und Antrieben folgend, der Construction dieses imposanten Gebäudes sich widmen. Aber nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts wird diese Theologie von der allgemeinen Geisterbewegung ergriffen und in einen Zersetzungsprocess unaufhaltam hineingezogen; sie sieht sich genöthigt, die ganze Bahn, jeden früher gethanen Schritt, biblisch und historisch prüfend, bis zum Ausgangspunkt und darüber hinaus zurückzumessen; dann aber wird, auf breiterer Basis und in steter Gemeinschaft und Berührung mit den anderen Wissensgebieten, der Neubau begonnen, an welchem die Gegenwart rüstig fortarbeitet. Die Bauleute reden verschiedene

[1]) Aus der Rede über die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in Kleinere Schriften 166. [2]) Wie der theologische Charakter der deutschen Nation in jener Zeit aufzufassen ist, s. Döllingers drei Bände über die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, ferner Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, Bd 5^{1-12} 311 ff. und Bd 6.

Sprachen, aber diese führen nicht zur Verwirrung, vielmehr zu steigender Klärung; und jene Fülle edler Kräfte, welche dem Dienste dieser Wissenschaft auch jetzt sich geweiht hat, darf mit gutem Vertrauen der Zukunft entgegensehen'[1]). Führt man diese verblümte Sprache auf den wahren Sinn der Worte zurück, so ergibt sich, dass beide Schwestern, die protestantische und die katholische Theologie, durch mehr als zwei Jahrhunderte in einem beengenden Abhängigkeitsverhältnis geschmachtet haben. Die katholische hieng nach Döllinger knechtisch von den Fürsten ab, diese aber wurden geleitet von ihren Gewissensräthen, den Jesuiten. Fast schlimmer noch ergieng es den protestantischen Theologen, welche, wie getragen so auch beherrscht von der öffentlichen Meinung, von dem Willen der Fürsten wie der Völker, ihr Werk vollführen mussten. Mit den Segnungen der revolutionären Strömung gegen Ende des vorigen Jahrhunderts athmete nach der Darstellung des Stiftspropstes die katholische Theologie in Deutschland auf, d. h. sie emancipierte sich vom römischen Joche als Illuminatismus, Febronianismus, Josephinismus oder, was dasselbe ist, als mehr oder minder flacher Naturalismus, bis schließlich durch den frischen Hauch eines neu erwachenden religiösen Lebens und echt katholischer Gesinnnung auch die katholische Wissenschaft und mit ihr die Theologie einen kräftigen Aufschwung nahm. Und die protestantische Theologie? Sie vermochte weder den ihr innewohnenden zerstörenden Elementen noch der Macht des Radicalismus, der von außen auf sie eindrang, zu widerstehen; sie wurde in einen Zersetzungsprocess unaufhaltsam hineingezogen, sagt Döllinger sehr richtig. Die Bauleute reden allerdings verschiedene Sprachen, jeder eine andere, und haben auch eine ganz erstaunliche Verwirrung angerichtet; von ‚steigender Klärung' ist nichts zu entdecken[2]). Diese Klärung steht aber in Aussicht und ist sicher gegeben, wenn sämmtliche protestantische Theologen es so ernst nehmen, wie der Ritschlianer Adolf Harnack, welcher auf die Fahne der protestantischen Theologie den Kampf gegen jedwedes Dogma geschrieben hat und den Beruf dieser Wissenschaft mit den Worten andeutet: ‚Luther hat

---

[1]) Akademische Vorträge 2, 378 f. [2]) Man lese die Jahresberichte der Theologie von Lipsius und verfolge beispielshalber die Literatur über die Theologie Ritschls.

das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt und ihm das Dogma unterworfen. Es gilt, das festzuhalten und fortzusetzen, was er begonnen hat'[1]); denn ‚fortschreitend muss die Christenheit lernen, daß auch in der Religion das Einfachste das Schwerste ist, und daß alles, was die Religion belastet, ihren Ernst abstumpft'[2]).

Nach den beiden akademischen Reden auf Gino Capponi und über die bisherigen Leistungen der historischen Commission mag aus dem Jahre 1876 eine Publication erwähnt werden, welche der von Döllinger vertretenen wissenschaftlichen Theologie keineswegs zur Ehre gereicht. Es ist der erste und einzige Band einer Sammlung von Urkunden zur Geschichte des Concils von Trient[3]). Darin findet sich auf fast zweihundert Seiten das Tagebuch Massarellis aus den Anfängen der Synode. Der Druck dieser aus der Feder des Concilssecretärs geflossenen Quelle ist nach dem der Publication zu Grunde liegenden Manuscript in der Mazzettischen Sammlung zu Trient von Grisar geprüft worden[4]). Er bietet der Auslassungen und Incorrectheiten so viele, daß man das Erscheinen einer derartigen Leistung ‚doppelt bedauern muss, da nach diesem ersten Drucke nicht so leicht jemand den vollständigen Neudruck unternehmen wird'. Freilich die Hauptschuld trifft zunächst Döllingers Mitarbeiter, den ehemaligen Professor der Kirchengeschichte an der altkatholischen theologischen Facultät von Bern, Dr. Woker, der die Bearbeitung der Stücke jenes ersten Bandes und den Druck besorgt hat, wie Döllinger in seiner nicht ohne Gehässigkeit geschriebenen Einleitung über die Literatur des Trienter Concils am Schluss bemerkt. Döllinger hat die Unzulänglichkeit der Ausgabe, bei deren Herstellung auch nicht die allerbescheidensten Anforderungen befriedigt wurden, die man an derartige literarische Unternehmungen stellt, hat die Nothwendigkeit einer gewissenhaften Collation der ihm überlassenen Copie mit dem Trienter Codex wohl begriffen[5]), aber anstatt diesem dringenden Gebot der Kritik zu

---

[1]) Grundriss der Dogmengeschichte 2 (1891) 138. [2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890) 764. [3]) Zwei Abtheilungen. Nördlingen 1876. [4]) Grisar S. J. hat das Resultat seiner Vergleichung niedergelegt in dieser Zeitschrift 1883, 178 ff. Druffel nennt den von Döllinger herausgegebenen Text des Tagebuches Massarellis eine ‚verstümmelte Bearbeitung'. [5]) Vgl. die Einleitung zu der Sammlung XXIII.

entsprechen, der Gelehrtenwelt einen lückenhaften, verstümmelten, durchaus verderbten Text geliefert und dieses Denkmal altkatholischer Theologie und altkatholischen Forschersinnes mit seinem Namen besiegelt. Ein anderes Denkmal dieser Art, vielleicht noch minderer Gattung, brachte das Jahr 1882; es ist der dritte Band der ‚Beiträge'[1]). Von berufener Seite wurden dem Stiftspropst bestgemeinte Vorstellungen gemacht gegen eine Publication, die von Fehlern und groben Verstößen dergestalt wimmle, daß ein berichtigender Nachtrag zum mindesten die Stärke des Buches selbst haben müſste[2]). Döllinger entschied sich dahin, daß er den Band ohne irgendwelche Correctur erscheinen ließ. Jedoch muſs lobend anerkannt werden, daß er eine von fremder Hand stammende, sachlich gehaltene Einleitung vorausschickte, die er selbst in seiner verbitterten Stimmung nie und nimmer hätte schreiben können.

Die akademischen Reden des Jahres 1877 behandeln Stoffe aus der bayerischen Geschichte. In der Festsitzung vom 28. März hielt der Stiftspropst einen Vortrag Zur Erinnerung an Kurfürst Maximilian III, 1745—1777, den Sohn Kaiser Karls VII. Viel rühmliches war von diesem Fürsten nicht zu melden; denn er war in hohem Grade unselbständig und schwach. ‚Der Zeitpunkt, wann bei ihm das volle Bewuſstsein dessen eingetreten, was er als Landesherr erstreben solle und wolle, läſst sich kaum bestimmen. Seine spätere Aeußerung über den Frieden von Füßen [1745] und die darin enthaltenen Verzichte — er habe damals nicht gewuſst, was er gethan —, gilt wohl noch von vielen anderen in jener und der nächstfolgenden Zeit geschehenen Dingen .. Psychologischer Scharfblick und Menschenkenntnis gehörten nicht gerade zu seinen Vorzügen'[3]). Aber er besaß Eigenschaften, die ihn der Sympathie des Redners und einer milden Beurtheilung würdig erscheinen lassen. Kurfürst Maximilian III ‚unterschied überraschend streng zwischen religiösen und klerikalen Interessen und suchte den

---

[1]) Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte. Herausgegeben unter der Leitung von Joh. Jos. Ign. v. Döllinger. 3. Bd Wien 1882. [2]) Döllinger also ist die schlechte Publication zur Last zu legen. Druffel tadelt mit Unrecht die ‚Sorglosigkeit des Gehülfen auch bei dieser Veröffentlichung' (Göttingische gelehrte Anzeigen 1884, 611)'; eben der sehr fähige Gehülfe war es, der Döllinger auf die Mangelhaftigkeit des Textes hinwies. [3]) Akademische Vorträge 2, 392 398.

Staat von allen kirchlichen Einflüssen zu emancipieren'[1]). Der Staatspfaffe Osterwald, Maximilians Rathgeber in kirchlichen Dingen, hatte ein Buch geschrieben: ‚Gründe für und wider die geistliche Immunität', das im Jahre 1770 durch den Bischof von Freising verboten wurde. Der Kurfürst erklärte das Verbot des Bischofs für nichtig und ließ dessen Anschläge von den Thüren der Kirchen abreißen — offenbar auf Betreiben Osterwalds. Das will es bedeuten, was Döllinger sagt: „In keinem anderen Verwaltungsgebiete urtheilte und handelte dieser Fürst so selbständig und nach eigener, nicht ohne Studium gebildeten Ueberzeugung', als in kirchlichen Fragen. Seine ‚Gesetze und Maßregeln gehen weiter und schneiden tiefer in das kirchliche Leben ein, als alles, was jetzt in den staatskirchlichen Gesetzen für unerträglich erklärt wird; lebte er heute, so würde die ganze hierarchische Partei ihn als den schlimmsten Feind und Verfolger der Kirche anklagen'[2]). ‚So sind wir wohl berechtigt zu sagen, der letzte Regent dieses Hauses, Max III, sei auch der beste gewesen'[3]). Freilich der großartigste Fürst der bayerischen Kurlinie des wittelsbach'schen Hauses ist der ‚erste Max, gleich ausgezeichnet als Feldherr, wie als Staatsmann und Regent'. Dieses Lob enthebt indes den ehemaligen Zögling der Jesuiten, für die er eine ‚bewundernde Vorliebe' bewahrte[4]), nicht der allerschwersten Beschuldigungen: Maximilian I hielt die Ziele persönlichen oder dynastischen Ehrgeizes höher als das Wohl des Volkes; Maximilian I war es, dessen geheimen Verträgen mit Mazarin Frankreich im Jahre 1648 die Erwerbung des Elsasses, des Sundgaues und Breisachs verdankte; Maximilian I hat sogar, und zwar gemeinschaftlich mit Kaiser Ferdinand II, den dreißigjährigen Krieg angefacht — Dinge, welche ein hierin sicher urtheilsfähiger Fachmann, Stieve, der den Pflichteifer und die Reichstreue Max I nicht genug rühmen kann, als Verdrehungen und Ungeheuerlichkeiten bereits klar gestellt hat.

Maximilian III Joseph stiftete im Jahre 1759 die Münchener Akademie der Wissenschaften. ‚Die neue Akademie war die erste, in einem bislang finsteren Gebäude[5]) angezündete Fackel, so

---

[1]) Heigel in der Allgemeinen Deutschen Biographie 21, 29. [2]) Akademische Vorträge 2, 400 f. [3]) AaO. 405. [4]) Stieve in der Allgemeinen Deutschen Biographie 21, 20. [5]) Ueber diese ‚Finsternis' vgl. *Mederer*, Annales Ingolstadiensis aca-

spärlich auch anfänglich ihr Licht noch sein mochte. Wie die Dinge damals lagen, bildete die Akademie einen nothwendigen Gegensatz zu der Hochschule des Landes [in Ingolstadt, wo Jesuiten wirkten]. Auf dieser wurde nur das herkömmliche Maß der für den praktischen Amtsberuf als erforderlich erachteten Kenntnisse, in der durch die kirchlichen und staatlichen Autoritäten zubereiteten und genau vorgezeichneten Gestalt, tradiert. Die Akademie dagegen vertrat, wenn dies auch den Stiftern und ersten Mitgliedern selbst noch keineswegs klar war, den Wert und die Berechtigung der Wissenschaft an sich; sie vertrat, auch ohne sie noch zu besitzen, die Freiheit, welche der Lebensgeist der Wissenschaft ist, und die Schrankenlosigkeit der Forschung, da es für den Erkenntnis bedürftigen Menschengeist rücksichtlich der unter seine Betrachtung fallenden Gegenstände keine Grenzen geben kann'[1]). Diese hochgelobte Freiheit und Schrankenlosigkeit der Forschung ist genugsam bekannt. Deutsche Philosophen und deutsche Geschichtschreiber haben sie ausgiebigst geübt, aber mit dem Anspruch auf das Recht einer eigenen ausschweifenden Wissenschaftlichkeit die unnobelste Tyrannei gegen jeden verbunden, der im Gebiete des Geistes andere Bahnen zu wandeln wagte[2]). Was im besondern die Philosophie anlangt, so muſste selbst Döllinger gestehen, daß man lange Zeit ‚in Deutschland gewohnt war, in ununterbrochener Aufeinanderfolge ein regierendes System nach dem anderen, eine Succession philosophischer Dynastien und Monarchen zu haben, und diese Systeme ihre Herrschaft oder doch ihren Einfluſs, ihre Redeweise, auch in andere Geistesgebiete und in die Literatur erstrecken zu sehen. Darin vorzüglich möchte der Grund liegen, daß uns das Ausland lange als eine Nation von Denkern bezeichnete, freilich von abstrusen und nebulösen Denkern, wie man im Westen zu sagen pflegt'[3]) — vielleicht mit Recht, aber die Freiheit und Schrankenlosigkeit der Forschung blieb dem Erkenntnis bedürftigen Menschengeist ge-

---

demiae. Partes IV. Ingolstadii 1772, und die oben S. 218 Anm. 1 angeführte Abhandlung von J. N. Ringseis. Döllingers Auffassung von Finsternis und Licht ist genau die Prantls in seiner Geschichte der Münchener Universität.

[1]) Akademische Vorträge 2, 401 f. [2]) Vgl. Limbourg S. J., Zur Charakterisierung der modernen Kantströmung, in Zeitschrift für katholische Theologie 1878, 312 ff. [3]) Akademische Vorträge 2, 380; vgl. 330.

wahrt. Döllinger bediente sich ihrer in hohem Grade. Daher sein widerspruchsvoller Libertinismus in den wichtigsten Fragen, daher das häufige Schwanken und Umschlagen seiner Urtheile in das gerade Gegentheil, wofür auch die Rede über Kurfürst Maximilian III eine Probe bietet. Bei Gelegenheit einer vertrauten Unterhaltung fand der Stiftspropst als dunkle Flecken in dem Charakter Maria Theresias ihre Härte gegen die Protestanten und einen karikaturenhaften Länderheißhunger. Auch ihre Kurzsichtigkeit rügte er, insofern der große Einfluss der sonst so klugen und gescheiten Kaiserin deren Tochter Maria Antoinette in eine preußenfeindliche Politik drängte, für Oesterreichs Interessen gewann und ihr somit in Frankreich den Boden unter den Füßen entzog. König Ludwig XVI sei zu schwach gewesen, den unvorsichtigen Wünschen seiner von Maria Theresia irre geleiteten Gemahlin zu widerstehen, habe seine tüchtigen Minister entlassen und auf diese Weise sich in dem drohenden Unheil der einzigen Hilfe beraubt[1]). In dem Vortrag über Maximilian III von Bayern aber wird Maria Theresia eingeführt als eine ‚glänzende Erscheinung, welche die Blicke und Sympathien der Menschen nach Wien ablenkte, als das außerordentliche, ja einzige Phänomen einer Frau auf dem Throne, welche geschmückt mit den Reizen ihres Geschlechts und mit allen Tugenden des Privatlebens, eine solche Regententüchtigkeit entwickelte, daß sie alle ihre männlichen Vorgänger in Schatten stellte‘[2]), während dieselbe edle und große Kaiserin von demselben Döllinger vor nicht viel mehr als drei Jahren im Colleg als das ‚schlimmste unter den drei gekrönten Weibern‘ geschildert wurde.

Bevor die Münchener Akademie der Wissenschaften ins Leben trat, waren derartige Forschungsresultate sehr erschwert, war alle Freiheit und Schrankenlosigkeit der Wissenschaft ertödtet. ‚Gelehrsamkeit hatte nur Zurücksetzung, literarische Thätigkeit nur Unterdrückung zu gewärtigen in einem Lande, wo die strengste Präventiv-Censur, von rohen, unwissenden, in Standesvorurtheilen eingeschnürten Menschen geübt, jeden geistigen Aufschwung unmöglich machte[3]); die Professoren der [Ingolstädter] Hochschule zeichneten sich in der Gelehrtenwelt nur durch ihre Schweigsamkeit aus[4]). Seit dem Jahre 1550 hörte Bayern für zwei Jahr-

---

[1]) Luise von Kobell, Erinnerungen 84 f. [2]) Akademische Vorträge 2, 402; vgl. 1, 47. [3]) Akademische Vorträge 2, 401. [4]) AaO. 393.

hunderte auf, an dem geistigen Leben und Streben der deutschen Nation Antheil zu nehmen'[1]). Unvergleichlich günstiger lagen die Dinge, bevor die Jesuiten, welche als die Todfeinde der freien Wissenschaft zu gelten haben[2]), das Land betraten. Es war eine ,Zeit, in welcher die Geschicke der Völker weniger auf Schlachtfeldern und in den Gemächern der Fürsten und Diplomaten, mehr in den Stuben der Gelehrten entschieden wurden; denn die hier gebornen Gedanken waren es, welche allmählich auch die Staatslenker unterjochten und in neue Bahnen trieben, oder doch sie nöthigten, im eigenen Interesse die Vollstrecker dieser Gedanken zu werden; .. eine Zeit, welche, mit dem Reichthum der in ihrem Schooße gährenden Kräfte und treibenden Interessen, dem Suchenden, selbst nach langjährigem Forschen, immer noch neue und überraschende Gesichtspunkte enthüllt'[3]). Es war die Zeit der sich vorbereitenden Glaubensspaltung. Damals wirkte als ,denkender bahnbrechender Forscher' Johannes Turmair, von seiner Vaterstadt Abensberg in Niederbayern genannt Aventin (1477—1534), eine ,hervorragende Persönlichkeit, die in Bayern eine ehrenvolle, fast einzige, von keinem anderen in Jahrhunderten mehr erreichte Stellung einnimmt'[4]). Dem Andenken dieses Mannes hat Döllinger die Rede des 25. August 1877 gewidmet[5]). Aber woher doch die große Voreingenommenheit des Stiftspropstes für Aventin, was berechtigt ihn, in seinen Werken ,Erzeugnisse gelehrten Fleißes und ruhiger, objectiver Forschung' zu erblicken? Sind sie doch, wie der Redner selbst gestehen muss, reich an Anachronismen — so nennt der Stiftspropst mit ausgesuchter Rücksicht die auf Papst und Kirche gerichteten Schmähreden, welche der Abensberger Personen früherer Jahrhunderte in den Mund legte — und reich an Fictionen, ,auf deren Ton und Inhalt, wie mir scheint, Ulrichs von Hutten zündende und sturmlaufende Pamphlete nicht geringen Einfluss hatten . . Aventin führt ein phantastisch ausgemaltes Bild der deutschen Urgeschichte vor und eine erträumte Urzeit mit mächtigen Herrschern, blühenden, großartigen Gemeinwesen und ge-

---

[1]) AaO. 1, 161. [2]) Bei den Jesuiten ,fand im Ganzen große Freiheit der Meinungen statt', schrieb der frühere Döllinger in der Fortsetzung der Hortig'schen Kirchengeschichte S. 777. [3]) Akademische Vorträge 1, 139 f. [4]) AaO. 138. [5]) Erschienen München 1877 und aaO. 138 ff.

waltigen Heldenthaten. Das deutsche Erzkönigthum hat schon 1000 Jahre vor Trojas Zerstörung bestanden. Der bayerische Annalist verwirft die bereits im siebenten Jahrhundert aufgekommene Sage von der Abstammung der Franken von den Trojanern nur darum, weil die deutsche Macht und Größe damit viel zu jung gemacht werde. Von diesen deutschen Erzkönigen, König Schwab, König Bayer, König Gambrinus, weiß er näheres zu berichten und meint, wenn nur besser nachgeforscht und manche noch verborgene Quellen und Denkmale ans Licht gebracht würden, dann werde sich zeigen, daß die Deutschen „in den alten Thaten und Geschichten nicht geringer als die Griechen und Römer gewesen". Dabei beruft er sich öfter auf die im Volksmund umgehenden Sagen, auf alte Lieder und Gedichte .. Seine Hauptquelle in dieser Vorgeschichte ist indes der falsche Berosus des Dominicaners Annius von Viterbo'. Aventin ließ sich leiten von einer ‚patriotischen Verblendung und von der Begierde, den Deutschen einen glanzvollen, bis in das Dunkel einer unbekannten Vorwelt hinaufreichenden Stammbaum vor Augen zu stellen. Hat er sich doch auch durch einen angeblichen Kanzler und Geheimschreiber des Herzogs Thassilo, Namens Kranz, täuschen lassen .. Um für das bayerische Volk, ohne Beeinträchtigung seiner echt deutschen Nationalität, ein möglichst hohes Alter zu gewinnen, macht Aventin die keltischen Bojer zu Deutschen und Stammvätern der späteren Bajuvarier und nimmt folgerecht nun alle Kelten, die in der Vorzeit auf germanischem Boden und in den Grenzgebieten gewohnt, als echt deutsche Völkerschaften in Anspruch, die in Herkunft, Sprache, Sitte, Gesetz durchaus germanisch gewesen seien, — so zwar, daß sogar die keltischen Galater in Kleinasien in seinen Augen Deutsche und selbst Bayern sind, Paulus seine Epistel an Deutsche geschrieben hat und die galatischen Bischöfe, die auf Concilien des vierten Jahrhunderts erschienen, sofort für deutsche Bischöfe von ihm erklärt werden. Selbst die Sarmaten, die Geten und Thracier sollen Deutsche gewesen sein'[1]) uff.

Aventin durfte derartige bereits von Zeitgenossen widerlegte[2]) Fabeleien und tausend andere Märchen als Geschichte niederschreiben; für Döllinger blieb er trotzdem ein Mann von ‚kritischem Blick'. Worin zeigt sich also sein ‚gesundes treffendes Ur-

[1]) Akademische Vorträge 1, 147 ff. [2]) NaD. 152.

theil?' Etwa darin, daß er den ‚Wahn von der Päpstin Johanna zuerst durchschaut' hat? Nun durchschaut hatte die Haltlosigkeit der Erzählung schon Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II, im Jahre 1451[1]). Ueberdies hat Aventin die fest gewurzelte Tradition nicht widerlegt; er wußte sie nicht anders als durch die Unwahrheiten Liutprands gegen Papst Johann X zu erklären[2]). Daß vollends Aventin mit seiner flüchtigen Bemerkung es war, ‚der in Deutschland den allgemeinen Wahn erschüttert' habe, wie Döllinger in seinen Papstfabeln[3]) sagt, davon kann unter keinen Umständen die Rede sein. Den Magdeburger Centuriatoren, die ihr Werk in den Jahren 1559 bis 1574 schrieben, galt die Fabel als eine ausgemachte Sache; sie handelten dreimal von ihr, und es gibt nur wenige protestantische Streitbücher der Zeit, in welchen sie nicht eine Rolle spielt[4]). Weit gründlicher gieng bald nach Aventin Onufrio Panvinio († 1568) zu Werke in einer gehaltvollen Note zu Platinas Papstleben[5]). Aber immerhin mag man es anerkennen, daß der bayerische Geschichtschreiber das Ganze kurzweg eine Fabel nannte. Döllinger mag es auch anerkennen, daß Aventin die Dichtung von der Einsetzung des Kurfürstencollegiums durch Papst Gregor V verworfen hat; nur hätte der Stiftspropst nicht verschweigen sollen, daß der gefeierte Landsmann hier der Schöpfer einer neuen Fabel wurde, indem er vorgab, ‚gefunden' zu haben, daß die sieben Kurfürsten durch Gregor X 1271—1276 ins Leben gerufen wurden! Jedenfalls bekundet sich in alledem nichts, was den Leser veranlassen könnte, ‚Aventins gesunden historischen Blick und sein treffendes Urtheil noch heute zu bewundern'. Der besonnene Leser wird dieser Zumuthung um so weniger entsprechen dürfen, wenn er die Erfahrung macht, daß der Annalist ‚auch manchmal', wie sich v. Wegele sehr schonend ausdrückt, ‚der schlechten Gewohnheit seiner Zeitgenossen unterliegt, vorhandene und unerwünschte Lücken durch willkürliche Erfindungen auszufüllen'[6]), mit anderen Worten, daß er ein gewissenloser Fälscher ist. So in der Verwertung der Correspondenz des heiligen Bonifatius, die

[1]) Epist. 130, in der ed. Basil. der Gesammtwerke (1551) S. 669. [2]) Vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1, 244 ff. [3]) S. 23. [4]) Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 5^{1-12}, 329. [5]) 106. Pontificat. [6]) Allgemeine Deutsche Biographie 1, 703.



Aventin kannte und, wie Nürnberger[1]), der gründlichste Kenner der Bonifatiusliteratur, hervorhebt, ‚in einer das höchste Maß von Kritiklosigkeit und Willkür erreichenden Weise benützt hat. Die mitgetheilten Briefe sind theils vollständig intervolviert, von ep. 12 zum Beispiel ist blos das Datum intact geblieben, theils freie Ueberarbeitungen derselben, theils willkürlich geänderte Auszüge aus den Originalen‘. ‚Schon vor dreihundert Jahren‘, fügt Janssen[2]) bei, ‚wies der Jesuit Gretser[3]) dem Aventin die gemeinsten Fälschungen nach‘.

Woher also das Lob und die Verherrlichung seiner ‚kritischen, historischen Befähigung‘? Der Grund liegt in der hervorragend romfeindlichen Gesinnung Aventins; er steht auf gleichem Standpunkt mit Döllinger, der deshalb in ihm nur seinen eigenen unglückseligen Haß gegen die Kirche gefeiert hat. Aventin sah ‚in den Päpsten die schlimmsten Schädiger, die gefährlichsten und unversöhnlichsten Feinde des Reiches und der deutschen Nation‘, ‚hatte sich überzeugt, daß es immer die Päpste gewesen, welche die zweispältigen Königswahlen, die Bürgerkriege, die Auflehnung der Fürsten gegen die Kaiser angestiftet oder genährt hätten, und welche noch immer Verwirrung und Uneinigkeit in Deutschland aussäeten‘. Obendrein hatte er sogar schon eine ‚dunkle Ahnung‘ von dem Dogma des Janus, ‚daß die alte kirchliche Ordnung durch ein neues, arglistig und trügerisch geschaffenes kanonisches Recht verdrängt sei, daß das nun herrschende System auf einer durch nahezu tausend Jahre sich fortziehenden Kette von Erdichtungen und Fälschungen ruhe‘.

Der Stiftspropst fand eine Genugthuung in der Lobpreisung sinnverwandter Männer. Ein solcher schien ihm auch Alexander Herculano de Carvalho, † 1877. ‚Er war aufrichtig gläubiger Christ‘, heißt es in der Gedächtnisrede vom 28. März 1878, ‚wie er sich schon in den Gedichten seiner Jugendjahre als solchen zu erkennen gab; er ist es auch stets und bis zu seinem Tode geblieben. Als Historiker, als Christ, als Bürger Portugals, befehdete er das System, das Ultramontanismus heißt, und das

---

[1]) Die Bonifatiusliteratur der Magdeburger Centuriatoren, im Neuen Archiv der Gesellschaft f. ält. deutsche Geschichtskunde 11 (1886) 9—41.
[2]) Geschichte des Deutschen Volkes 5^{1-12}, 318 Anm. [3]) Vgl. Opera omnia t. VI (Ratisbonae 1735) 242 f.

gerade dort ein so schlimmes Andenken hinterlassen, dem Lande so viel Blut und Geld gekostet, so schmerzliche materielle und geistige Opfer auferlegt hatte'. Herculano wird geschildert als ein Mann, der gleich dem akademischen Redner mit der Fackel einer unbarmherzigen historischen Kritik zum Aerger seiner Landsleute hineinleuchtete in das Wirrsal religiös-politischer Fabeln. Nach den eigenthümlichen Verhältnissen Portugals ,gründeten sich die große Macht und der Reichthum des dortigen höheren Klerus auf die Vorstellung, daß dieses Volk und Reich von Gott zur steten Führung des Glaubenskampfes speciell auserwählt, seine Wohlfahrt und Größe an die treue Erfüllung dieses Berufes geknüpft seien. Jene Fabeln waren ersonnen worden, um den Glauben an diesen göttlichen Beruf und den unbedingten Gehorsam gegen die Kirche einzuprägen, welcher die Pflicht obliege, die religiöse, kriegerische Begeisterung der Nation zu nähren und ihr die Ziele anzuweisen. Je ungünstiger nun die Ereignisse der jüngsten Zeit für den Klerus sich gestaltet hatten, je größer gerade dort der Verlust der Kirche an Besitz und Autorität war, desto tiefer war die Erbitterung gegen den Historiker, der so kalt und vornehm mit diesen kostbaren, so lange trefflich erprobten Legenden aufgeräumt hatte'[1]).

Die Wahrheit leidet Verfolgung. Das dünkte sich Döllinger erfahren zu haben, das war auch das Loos seines portugiesischen Freundes. ,Es erhoben sich Ankläger in Menge gegen ihn: er habe mit seinem Buche [Geschichte Portugals] ein großes Aergernis gegeben; dieses sei antipatriotisch, gottlos, blasphemisch, lutherisch; er selber habe sich den Fremden verkauft, sei ein Manichäer, ein Ikonoklast, ein Hochverräther und Feind der vaterländischen Ehre. „Ich hätte", sagt er, „als echte Quellen der Geschichte anerkennen sollen die Pöbelsagen, die frommen Betrügereien, die Illusionen des Aberglaubens, die nationalen Vorurtheile, die Erzählungen alter Weiber"[2]). Zur Ehre Herculanos mag man voraussetzen, daß er die Legenden seiner Heimat besser und aufrichtiger widerlegt hat als der Münchener Gelehrte die behaupteten Fälschungen der Päpste, daß er seine Forschungsresultate zuverlässiger zu begründen vermochte als Döllinger folgende Dichtung: ,Die Portugiesen sind es, welche durch ihre Könige und durch den päpstlichen Stuhl sich haben ermächtigen lassen, Muhammedaner und Heiden,

---

[1]) Akademische Vorträge 2, 274—276. [2]) AaO. 267.

Mauren und Neger, zu Sclaven zu machen. Papst Nikolaus V ertheilte im Jahre 1455 zuerst diese Vollmacht, Calixtus III bestätigte sie und Alexander VI hat dann den Spaniern für ganz Amerika dasselbe Recht, die Indianer zu Sclaven zu machen, verliehen. Daraus ist die Vertilgung ganzer Völker, daraus der auch heute, nach den beharrlichsten Anstrengungen Englands, noch nicht ganz unterdrückte Sclavenhandel mit seinen unsagbaren Gräueln und der Hinopferung ungezählter Millionen von Menschenleben entstanden'[1]). Zugegeben auch, daß der von Nikolaus V und Calixt III gestattete Unterwerfungskrieg gegen die geschworenen Feinde des Kreuzes von den ländergierigen Eroberern des fünfzehnten Jahrhunderts in einer Weise gemissbraucht werden konnte, daß dabei die Interessen der Religion von denen der Habsucht verschlungen wurden, so liegt in Döllingers Darstellung doch eine maßlose Ungerechtigkeit, indem er bei aller Vorsichtigkeit des Ausdrucks den Glauben erweckt, als seien die genannten Päpste, welche in ihren Bullen sicher nur das Beste wollten, für die Selbstsucht und für die Grausamkeiten der christlichen Eroberer verantwortlich zu machen. Noch unbilliger ist die Anklage, welche denselben Päpsten die Schuld an den Gräueln des Sclavenhandels aufbürdet. Döllinger hat nicht erwogen, daß der Sclavenhandel schon vor Nikolaus V bestand[2]), daß die Päpste Pius II, Paul III, Urban VIII, Benedict XIV, Pius VII und Gregor XVI ernstlich bestrebt waren, den unwürdigen Menschenschacher zu beseitigen, daß diese Barbarei unter Christen längst unmöglich geworden wäre, würde nicht schon seit Jahrhunderten durch wohl bekannte Kräfte der sittigende Einfluss jener Macht gelähmt sein, welche die erste und stärkste Trägerin wahrer Civilisation gewesen ist und bleiben wird, der Einfluss der Kirche[3]).

---

[1]) AaO. 263 f. [2]) Wie Pastor, Geschichte der Päpste 2, 197 Anm. 1, bemerkt; s. Raynalds Annalen a. 1436 n. 26. [3]) Vgl. Balmes, Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus, Regensburg, 1 (1844) 199 ff. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sclaverei (1834), in 'Gesammelte Schriften und Aufsätze' 2, 54 ff. Lämmer, Die Sclaverei und die Kirche, im Archiv für kath. Kirchenrecht 12 (1864) 177 ff. Margraf, Kirche und Sclaverei seit der Entdeckung Amerikas oder: Was hat die katholische Kirche seit der Entdeckung Amerikas theils zur Milderung theils zur Aufhebung der Sclaverei gethan? Eine von der theologischen Facultät zu München gekrönte Preisschrift. Tübingen 1865. In Betracht kommt besonders das vierte

Was den portugiesischen Geschichtschreiber dem Stiftspropst am meisten empfahl, war seine Stellung zur Infallibilität. ‚Wer Herculanos Gesinnungen kannte‘, sagt Döllinger, ‚wuſste zum voraus, wie er die Decrete des vaticanischen Concils aufnehmen werde. Ihm, dem gläubigen Christen und gründlichen Historiker, erschienen sie als ein furchtbarer Frevel, ein Bruch mit der überlieferten Lehre, eine Veränderung der Glaubenslehre, während früher stets die Unwandelbarkeit des Dogmas als die wesentlichste Eigenschaft der Katholicität gegolten habe. Er hat denn auch einige Monate nach dem Schluſs des Concils in einer Flugschrift in seiner beredten und tief einschneidenden Weise sich darüber verbreitet, welch ein Gräuel und Aergernis ihm diese Verfertigung neuer Glaubensartikel sei, wie sie Pius IX unter Anleitung der Jesuiten aufgebracht habe‘[1]).

Als Döllinger diese Worte sprach, war der große Papst Pius IX nicht mehr. Sein ruhmvolles, kreuz- und segenreiches Pontificat schloſs mit dem 7. Februar 1878. Schon im Jahre 1869 hatte der Stiftspropst in den berüchtigten Märzartikeln der Allgemeinen Zeitung das allverehrte Oberhaupt der Kirche mit geiferndem Hohn behandelt und dem Ingrimme Luft gemacht, der ihn gegen den Papst erfüllte. ‚Der Verfasser spricht von dem guten Pius überhaupt nie anders als mit einer widerlichen Grimasse des Hasses oder der Verachtung‘. Jetzt, nachdem Pius aus diesem Leben geschieden, war daher keiner geeigneter, das Andenken des Verstorbenen im Sinne und im Interesse der Allgemeinen Zeitung zu besudeln, als Döllinger. Die Redaction ersuchte ihn um einige Artikel. Er begann die Arbeit, welche indes bald die Grenzen eines Tagblattes überschritt. Sie sollte als selbständige Schrift veröffentlicht werden. Reusch bedauert, daß sie damals nicht vollendet und auch später nicht wieder aufgenommen

---

Capitel S. 186 ff. Nach Hefele war ‚namentlich die Königin Elisabeth von England eine Virtuosin im Sclavenhandel‘; Artikel ‚Sclaverei und Christenthum‘ im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 10, 218. Neuestens hat Otto Langer eine fleißige, aber sehr gehässige Arbeit geliefert über die Sclaverei in Europa während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters. Gymnasialprogramm, Bautzen 1891.

[1]) Akademische Vorträge 2, 277.

wurde; ‚den Gedanken, sie zu veröffentlichen, hat Döllinger aber auch in den letzten Jahren nicht aufgegeben'[1]).

Außer dieser Charakteristik Pius' IX liegt noch eine andere, aus Döllingers eigener Erfahrung geschöpfte, in dem Buche ‚Kirche und Kirchen' (1861) vor, das doch ‚in mehr als einer Hinsicht bereits eine Wendung in Döllingers Arbeit und Zielen bezeichnete'[2]). Dieses Buch gehört einer Zeit an, da der geträumte Bund des heiligen Stuhles mit dem Jesuitenorden schon zwölf Jahre bestand, mithin eine vortheilhafte Schilderung des Papstes kaum erwarten läßt. Und doch stechen die beiden Porträts Pius' IX, das aus dem Jahre 1861 und das von 1878, sehr bedeutend von einander ab; nur etwa der Zug einer gewissen weichlichen Gutmüthigkeit ist ihnen gemeinsam, wiewohl auch der spätere Döllinger dem starken Pius wenigstens ‚bei einzelnen Gelegenheiten Muth und Selbstverleugnung' nicht absprechen konnte. Im übrigen herrscht der schärfste Contrast. Dort die unbedingteste Hingebung an den Beruf, hier kindische Freude im Besitz der Gewaltfülle des obersten Priesterthums, dort Weisheit, hier Unverstand, dort alle Gaben, die nur einen Fürsten und das Oberhaupt der Kirche zieren können, hier gänzlicher Mangel an Geschäftskenntnis und juristischer Uebung, dort Pius der einzige, von dem nicht blos Rettung, sondern Glück und Heil in Fülle zu erwarten, hier Pius die eigentliche Ursache des Verderbens, dort ein zwischen Gebet und Regentenpflicht getheiltes Tagewerk, hier ein arbeitsscheues, geistloses Zeitvertändeln, dort Ruhe und Festigkeit gleich dem Stern am Himmel, hier zumeist charakterloses Schwanken, dort unempfindlich auch gegen die schwerste Beleidigung, stets geneigt zu Gnade und Verzeihung, hier nervös erregt und unberechenbar launenhaft, dort unendlich erhaben über alle menschliche Thorheit, hier ein verächtliches Opfer raffinierter Schmeicheleien, dort ein ganzer Mann, hier ein halbes Weib, dort voll sittlichen Adels und reinster Gesinnung, eine Thätigkeit, die des Statthalters Christi durchaus würdig ist, ein echter Jünger seines Meisters am Kreuz, hier ein Vergessen seiner Stellung soweit, daß Pius die Verpflegung feiler Dirnen übernimmt.

---

[1]) Vorwort zu den Kleineren Schriften VI. Was sich von dem Fragment vorfand, hat Reusch in den Kleineren Schriften S. 558 ff. unverändert abdrucken lassen. [2]) Harnack in der Theologischen Literaturzeitung 1891, 152.

So derselbe edle Pius zu derselben Zeit, freilich nach Döllinger, der nicht immer derselbe geblieben ist und dessen innere Auflösung vom Jahre 1861 bis 1878 in stetem Fortschritte begriffen war. Der vollständige Zerfall des unglücklichen Gelehrten mit seiner Kirche hat auch das rein historische Auge des Mannes dort getrübt, wo die Antipathien auf dem Gebiete des Glaubens irgendwie in Spiel kamen. Harnack[1]) hat an das frühere großartige Bild erinnert, das der Stiftspropst von Papst Pius IX entworfen, und daran die Frage geknüpft: ‚Welche Gedanken müssen die Seele Döllingers bewegt haben, als er in der neuen Darstellung vom Jahre 1878 die Worte niederschrieb von der Opferflamme der Adulation, die fort und fort für den Papst genährt wurde, und von dem fast mit jedem Jahr sich steigernden Wetteifer, Pius mit Huldigungen zu überschütten, wie sie früher niemals einem Papste in solcher Fülle gespendet worden sind! Nicht um Döllinger anzuklagen, weisen wir auf diesen Contrast hin — er hat sich von aller Schuld befreit —, sondern um zu zeigen, daß das Vaticanum aus einer Gesammtschuld der katholischen Kirche, auch der Kirche in Deutschland, entsprungen ist. Man hat sich der Apotheose des Papstes erst entgegengestellt, als es bereits zu spät war'. Die Idee einer Gesammtschuld der katholischen Kirche und manches andere wird man dem Berliner Historiker zu Gute halten. Aber mit Recht redet er von einer Schuld Döllingers; nur ist sie nicht im früheren, hauptsächlich dem Bücherstudium ergebenen Döllinger, sondern im späteren, der Leidenschaft verfallenen Apostaten und propagandistischen Eiferer zu suchen. Mit Recht redet Harnack von einer Schuld, stellt die Vergangenheit Döllingers der späteren Zeit gegenüber und verwirft so auch seinerseits die von den Panegyrikern des Stiftspropstes erfundene Principientreue des Mannes. In einem ‚Nachruf an Ignaz von Döllinger' schrieb ein Freund des eben Verschiedenen: ‚Ihn haben die Vorgänge des vaticanischen Concils, dessen Beschlüsse und die gewaltige Aufregung, die sie hervorriefen, einerseits auf den Höhepunkt seines Ruhmes und seiner äußeren Anerkennung und Triumphe,

---

[1]) Theologische Literaturzeitung 1891, 152. Nach Harnack steht der Aufsatz über Pius IX ‚nicht ganz auf der Höhe Döllingerscher Historik; aber missen möchte man ihn doch nicht'; s. die Charakteristik Pius' IX in dieser Zeitschrift 1878, 410 ff.

andererseits in einen so schroffen Gegensatz zu seiner ganzen Vergangenheit gesetzt, daß seine intimsten Freunde sich von ihm zurückzogen, viele sich geradezu abgestoßen fühlten, und die Wenigen, die trotz Allem und Allem noch das alte Verhältnis zu erhalten sich bemühten, sich unverholen sagen mussten, sein Leben zerfalle in zwei Hälften, von denen die eine die andere aufhebe, wobei dann die peinliche Frage entsteht, was eigentlich vom Ganzen noch übrig bleibt'[1]). Ob die Frage bei Döllinger so peinlich geworden wäre, wenn der ‚Höhepunkt seines Ruhmes, seiner äußeren Anerkennung und seiner Triumphe' ihm nicht den Schwindel eines unbezähmbaren Ehrgeizes gebracht, wenn die ‚stets dampfenden Weihrauchwolken ihn nicht betäubt und umnebelt hätten', wenn man nicht ‚beflissen gewesen wäre, die Opferflamme der Adulation fort und fort zu nähren', um ihn, wenn auch nicht in den Formen der neuen Secte, so doch sicher in dem Kampfe gegen Rom festzuhalten?

---

[1]) Constantin von Höfler in der Prager ‚Bohemia' 1890 Januar 12. S. 1.

In erweiterter Form erscheinen die Artikel über Döllinger als selbständiger Druck bei Felician Rauch in Innsbruck. Das nächste Heft dieser Zeitschrift soll die Charakteristik abschließen.

Ueber die potentia obedientialis.

Von Max Limbourg S. J.

Man darf wohl der Ansicht Ripaldas zustimmen, daß dem heiligen Augustinus eine gewisse Urheberschaft rücksichtlich des Begriffes und sogar auch des Namens der potentia obedientialis zuerkannt werden müsse[1]). Ohne Zweifel hat Augustinus den von der Scholastik so vielfach, besonders in der Sacramenten- und Gnadenlehre und in manchen christologischen Fragen verwendeten Begriff der pot. ob. in hinreichend klaren Zügen vorgebildet.

Der Schöpfer hat nach St. Augustin in die von ihm geschaffenen Dinge gewisse ihren Naturen entsprechende Kräfte und Fähigkeiten gelegt, deren nach natürlichen Gesetzen sich vollziehende Thätigkeit den gewöhnlichen Lauf der Natur bildet und darstellt. Zufolge dieser Ordnung der Dinge sproßt und blüht zB. die eine Pflanze so, eine andere anders, kann der Mensch reden, das Thier nicht usw. Der Grund dieser Ordnung liegt also nicht ausschließlich in Gott dem Schöpfer, sondern ist von Gott auch in die Dinge selbst gelegt und mit ihnen erschaffen[2]). Allein **über** diesem natürlichen Laufe der Dinge hat des Schöpfers Macht in sich die Kraft, aus ihnen allen etwas anderes zu machen als was sie

[1]) De ente supernat. disp. 24 n. 3. [2]) Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae. *De gen. ad lit.* 9 17 n. 32.

gemäß ihrer natürlichen Vermögen können[1]). Daß beispielsweise ein dürres Holz aus sich zu grünen beginne und zu blühen, daß ein Thier rede usw., das hat Gott zwar den Naturen, die er schuf, insofern verliehen, daß in ihnen auch dieses möglich sei[2]), aber nicht durch ihre natürliche Kraft, sondern dadurch, daß sie so geschaffen sind, daß ihre Natur **einem mächtigeren Willen über das hinaus, was natürliche Kraft vermag, gehorcht**[3]). Die Ursachen derartiger Erscheinungen sind also von Gott nicht in die Geschöpfe gelegt, noch vollbringt Gott derartiges durch jene Vorsehung, die allem das Dasein gab, sondern durch jene, womit er über alles, was er schuf wie er wollte, auch schaltet wie er will. Dort ist auch die Gnade, durch welche die Sünder selig werden[4]).

Mit vollster Bestimmtheit weist also der heilige Augustinus auf eine zweite, über der natürlichen stehende und ganz anders geartete Ordnung hin, die dadurch sich bildet und darstellt, daß alle Geschöpfe über alle Naturgesetze hinaus dem freigebietenden Willen Gottes zu gehorchen veranlagt sind. Und hiermit hatte er auch den Grund gelegt, auf welchem die Scholastik ein wichtiges Lehrstück aufbaute.

Zunächst war es der Lombarde, der diese Lehre, wenn auch in weiten Umrissen im zweiten Buche seiner Sentenzen vortrug. Aller Dinge Ursachen, sagt er, sind in Gott; allein gewisser Dinge Ursachen sind in Gott und zugleich auch in den Geschöpfen, während anderer Dinge Ursachen ausschließlich in Gott sich finden, von denen wir deshalb auch sagen, sie seien in Gott verborgen, weil

---

[1]) Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam earum quasi seminales rationes habent. L. c. Ich übersetze seminales rationes mit ‚natürliches Vermögen‘, weil nach dem hl. Thomas sub rationibus seminalibus comprehenduntur virtutes tam activae quam passivae, quae perfici possunt per agentia naturalia. *In 2. dist. 18 q. 1 a. 2 ad 4.* [2]) Dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent. De gen. ad lit. l. c. [3]) Ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret. L. c. [4]) Habet ergo Deus in se ipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non in illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo, quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores. L. c.

eben nach Gottes Anordnung manches geschieht, was nicht in den natürlichen Kräften der Geschöpfe seinen Grund hat. Was in den natürlichen Kräften der Geschöpfe seinen Grund hat, nennen wir natürlich, weil es dem uns bekannten Laufe der Natur entspricht; von dem dagegen, was in Gott allein seinen Grund hat, sagen wir, es geschehe praeter naturam.[1]) Wiewohl nun die späteren Scholastiker, zB. Alexander v. Hales und der heilige Bonaventura, sich des Begriffes der pot. ob. zur Beleuchtung gar mancher dogmatischen Frage in sehr richtiger Weise bedienten, so wurde doch auch dieser Begriff durch den heiligen Thomas zur Klärung geführt. Seine volle Ausgestaltung gewann er jedoch erst durch einzelne später aufgetauchte Fragen, die von Aureolus, Duns Scotus und endlich von Suarez in Anregung gebracht wurden. Der Scholastik schwebte beim Gebrauche dieses Begriffes stets der Gedanke des heiligen Augustinus vor, daß alle Wesen von Natur veranlagt seien, Gottes Machtgebot auch dann gehorchen zu können und zu müssen, wenn sein freier Wille sie zu einer Zuständlichkeit oder Thätigkeit erheben und führen will, zu deren Erreichung sie aus sich allein und von Natur aus vollständig unfähig befunden werden. Die pot. ob., sagt Scheeben ganz richtig, ‚bedeutet nichts anderes, als daß die Creatur durch den freien und mächtigen Willen des Schöpfers zu einem Sein und Wirken berufen werden kann, welches durch die Naturgesetze weder gefordert noch ermöglicht ist‘[2]). Sie ist demnach weiter zurück jene Anlage oder jenes Vermögen, infolge dessen ‚die Creatur von Natur fähig und geeignet, bezw. genöthigt oder verpflichtet ist, gegebenen Falles einem ihre Erhebung bezweckenden freien Machtworte des Schöpfers sich zu fügen oder zu gehorchen‘. Aus dieser Begriffserklärung ergiebt sich fernerhin folgender Schluss: ‚Wie die pot. ob. auf eine Erhebung der Natur selbst in eine wesentlich höhere Ordnung, zu einem über alles rein Geschöpfliche hinausragenden

---

[1]) Omnium igitur rerum causae in Deo sunt, sed quarumdam causae et in Deo sunt et in creaturis, quarumdam vero causae in Deo tantum sunt, et illarum rerum causae dicuntur absconditae in Deo, quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturae ratione. Et illa quidem, quae secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit; alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo. 2. sent. dist. 18. [2]) Handbuch 2, 403.

Sein und Leben lautet, so ist ihre Ausfüllung und Verwirklichung bedingt durch einen völlig freien Rathschluss und eine ganz neue Intervention des Schöpfers der Natur' (aaO.). Diese Momente fasst eine von Ripalda der pot. ob. gegebene Begriffsbestimmung zutreffend also zusammen: Aptitudo rerum creatarum ut pro arbitrio agentis superioris, nempe Dei, ejusque auxilio ipsis indebito munus impleant, quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possunt[1]). Wie dieser Begriff nahelegt, erstreckt sich die pot. ob. ‚auf alle geschaffenen Naturen, weil und inwiefern alle für eine über die Naturgesetze erhobene Einwirkung Gottes fähig sind; Augustinus bringt ihn sogar zunächst da in Anwendung, wo er davon redet, wie die Erschaffung Adams sich zur Production Evas verhalte, und bringt bei dieser Gelegenheit die gratia, per quam salvi fiunt peccatores, in eine Kategorie mit allen an und aus der einmal geschaffenen Natur wunderbar hervorgebrachten Wirkungen'. Selbstverständlich sind nicht alle Wesen der gleichen Einwirkung Gottes fähig, d. h. die pot. ob. steht wie jede andere Anlage im Verhältnisse zu der Natur, der sie eigen ist; denn nach seiner allmächtigen Weisheit macht Gott zu seiner Zeit aus dem Geschöpfe, was er vorher in ihm möglich gemacht hat, sagt der heilige Augustinus. Die geistige Natur hat den ‚specifischen Vorzug', zufolge ihrer pot. ob. ‚aus einem einfachen Bilde Gottes zum übernatürlichen Gleichnis Gottes zu werden'[2]). Die Anlage unserer Natur für das Uebernatürliche dient denn auch zumeist den Scholastikern als Paradigma und erläuterndes Beispiel für die pot. ob. überhaupt. So sagt zB. Cajetan: Vocatur pot. ob. aptitudo rei ad hoc, ut in ea fiat quidquid faciendum ordinaverit Deus, et secundum talem potentiam anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem[3]). Ebenso stellt Suarez in seiner Metaphysik die pot. ob. dar als potentia, quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis, quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam, et intellectus ad lumen gloriae[4]).

---

[1]) L. c. disp. 24 n. 4. [2]) Scheeben aaO. [3]) In 1 p q. 12 a. 1. [4]) Disp. 43 sect. 4 n. 16.

Der oben genannte Nominalist Petrus Aureolus († 1321), aus dem Franciscanerorden, regte betreffs unserer Frage eine Controverse an, die zu gedehnten Erörterungen über den Begriff der pot. ob. führte. Nach seiner Auffassung darf die pot. ob. nicht als etwas Positives, also nicht als eigentliche Potenz gefaßt werden. Eine solche, sagt er, kann sie nicht sein; sie ist vielmehr ein Vermögen (potentia) im uneigentlichen und übertragenen Wortsinne; an und für sich ist sie lediglich eine Negation, d. h. eine Widerspruchslosigkeit, ein Nicht-Widerstehen seitens der Creatur dem freien Schalten Gottes gegenüber. Es wäre zwecklos, fährt er fort, eine derartige positive Potenz anzusetzen; denn auch sie wäre ja ein geschaffenes Ding, wie das Geschöpf selbst, dem sie zukäme; unterstände somit der Macht Gottes nicht mehr als das Geschöpf selbst. Zudem seien auch die möglichen Dinge vor ihrem Dasein vollständig der Macht Gottes unterthan gewesen, und dennoch lege niemand diesen eine positive Eigenschaft bei, zufolge deren sie Gottes Allmacht gehorchten; dem Nichts komme doch keine positive Eigenschaft zu. Es könne eben ein Ding in doppelter Weise gehorchen; einmal dadurch, daß es positiv die Befehle eines anderen ausführe, z B. der Diener den Befehl seines Herrn; sodann negativ, indem es der Einwirkung eines höheren Agens keinen Widerstand leiste, wie das Wachs dem auf dasselbe geübten Eindruck nicht widerstehe. In letzterer Weise müsse die pot. ob. aller Dinge, sowohl der wirklichen als der möglichen, der Macht Gottes gegenüber gedacht werden[1]).

Wie es scheint, fand diese Auffassung keinen Anklang. Wenigstens behauptet Mastrius, einer der bedeutendsten Scotisten betreffs dieser Meinung: Rejicitur in omni schola[2]). In vollster Uebereinstimmung geben übrigens die scholastischen Philosophen und Theologen zu, die pot. ob. dürfe nicht als eigene von der Natur und ihrem Vermögen sachlich verschiedene Potenz angesehen werden. Und so gieng möglicherweise Aureolus nur im Ausdrucke zu weit und namentlich in den Folgerungen aus dem Zugeständnisse, die pot. ob. decke sich sachlich mit der Natur und deren Kräften. Denn aus jenem Zugeständnisse folgt keineswegs, die pot. ob. sei eine schlechthinige Widerstandslosigkeit

---

[1]) In 1. dist. 42 q. 1 a. 3. [2]) Metaphys. disp. 6 q. 1 a. 3 n. 32.

und als solche eine reine Verneinung. Die pot. ob. bezeichnet allerdings die Natur und deren Fähigkeiten, zugleich aber auch und zwar zumeist und formell die wirkliche Anlage und die positive Empfänglichkeit der Natur und ihrer Kraft für außerordentliche und über jede natürliche Seins- und Thätigkeitssphäre hinausgehende Einwirkungen Gottes. Diese Empfänglichkeit, bemerkt v. Schäzler im Anschluss an den heiligen Augustin, ‚ist ausschließlich Gottes Werk, sie beruht auf einer Beschaffenheit der einzelnen Wesen, welche die letzteren bei ihrer Schöpfung empfangen'[1]): ita creata sunt ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret, sagt Augustinus. Es hinkt jeder Vergleich, aber dennoch könnte man zur Beleuchtung dieses Punktes auf den Zweck und die Bestimmung der Geschöpfe, insbesondere das Endziel des Menschen, hinweisen. Das Endziel des Menschen ist gleichfalls kein von der Natur des Menschen sachlich verschiedenes Etwas, keine positive Zugabe zu der Natur; nichts destoweniger darf man es nicht eine Verneinung nennen, es ist vielmehr eine wirkliche, positive Anlage der Natur, eine Einrichtung, die ihr anerschaffen ist. Ebenso ist die pot. ob. keine positive Zugabe zur Natur der geschaffenen Wesen, sie bezeichnet vielmehr diese Natur selbst inwieferne sie derart ihrem Schöpfer unterthan ist, daß sie seinem Machtworte auch über die ihr gesetzten natürlichen Schranken hinaus gehorchen kann und muss. Eine derartige Veranlagung kann aber keineswegs durch eine lediglich Widerstandslosigkeit oder Wiederspruchslosigkeit, also durch eine Verneinung sachentsprechend erklärt werden. ‚Nicht widerstehen, sagt Kleutgen mit Suarez, sei noch nicht gehorchen; man wolle aber doch von einem Wesen, dem man die pot. ob. beilege, durch diesen metaphorischen Ausdruck sagen, daß es dem Einflusse eines anderen entspreche und mit ihm wirke'[2]). Wenn zB. unsere Seele die Gnade in sich aufnimmt, so verhält sich die Seele bei diesem Vorgange allerdings passiv, allein diese Passivität schließt eine physische Anlage und positive Empfänglichkeit nicht nur nicht aus, sondern fordert geradezu eine solche. Die Seele stellt sich bei diesem Vorgange dar als wirkliche Materialursache bezüglich der ihr gewordenen Gnade, deren wirkliches und wahres Subject sie ja ist, ein ‚Subject, von dem die Gnade in ihrem Entstehen und Dasein abhängt.

---

[1]) Natur und Uebernatur 94. [2]) Theol. der Vorzeit 5, 262.

Ebenso wirken Verstand und Wille bei dem Zustandekommen übernatürlicher Acte wirklich mit; unsere Seelenvermögen sind die Träger und die mitwirkende Ursache dieser Acte, weil diese im strengsten Sinne des Wortes Lebensacte sind. Eine reine Verneinung, ein bloßes Nicht-Widerstehen genügt aber offenbar nicht zur Erklärung dieses psychologischen Vorganges. Jede Ursache ist ein Sein, das zur Hervorbringung eines anderen Seins, der Wirkung nämlich, beiträgt. Einer Verneinung oder einem Nicht-Widerstehen, einer bloßen Widerspruchslosigkeit, kommt jedoch in keiner Weise irgendwelche Ursächlichkeit oder Wirksamkeit zu. Quae ratio mihi videtur ineluctabilis, sagt Mastrius (aaO.). Auch bildet die Seele und deren Kräfte mit der Gnade ein wirkliches, physisches compositum ex actu et potentia. Diese Potenz ist aber keine andere als die pot. ob. der Seele oder deren Vermögen. So muss denn also auch diese Potenz als wirkliche, physische Potenz gefasst werden, als positiva et realis potentia, wie Suarez sich ausdrückt[1]).

Zur Entkräftung dieses Beweises behauptet Johannes vom hl. Thomas, es genüge zur Erklärung des physischen Compositums, von dem eben die Rede war, hinlänglich, wenn unsere Seele als realis et physica entitas gedacht werde, in der sich kein Widerspruch gegen die Aufnahme der Gnade vorfinde, oder, wie er sich ausdrückt, quia non est repugnantia in subjecto[2]). Es scheint mir ein Wortspiel in dieser Entgegnung zu liegen. Warum stehen denn die genannten Vorgänge nicht im Widerspruch zur Seele oder zu deren Kräften? Doch wohl nur deshalb, weil die realis et physica entitas, d. h. unsere Seele und ihre Kräfte so geschaffen und beschaffen sind, daß sie als physisches Subject die Gnade in sich aufnehmen, beziehungsweise physisch mitthätig sein können mit der sie über ihre natürliche Thätigkeitssphäre hinausführenden Einwirkung Gottes. Auch nennt derselbe Theologe die pot. ob. eine potentia realis et positiva, eine capacitas realis, die einen positivus ordo zu Gott in sich schließe[3]). Gerade diese positive Hinordnung unserer Seele und ihrer Kräfte heben wir aber ja dadurch hervor, daß wir sie als Anlage und Vermögen kennzeichnen, und zweifellos ist diese Ausdrucksweise

---

[1]) In 3. p. q. 13 disp. 21 sect. 6 a. 4 n. 5. [2]) Curs. theol. 9 q. 62 disp. 24 a. 1 (p. 253 edit. Vivès). [3]) L. c. p. 252.

bezeichnender und sachgemäßer als der Ausdruck non repugnantia. Allein der Grund, warum Johannes v. hl. Thomas die pot. ob. als eine non repugnantia hinstellt, ja sogar als solche definiert[1]), liegt, wie wir unten sehen werden, darin, daß er die pot. ob. activa läugnet. Uebrigens hat bereits Capreolus bei Widerlegung der in Frage stehenden Ansicht des Aureolus die pot. ob. schlechthin eine realis potentia genannt; auch widerspricht Capreolus der Auffassung, die pot. ob. sei lediglich eine non repugnantia[2]). Man kann und muſs ja zugeben, daß die Widerspruchslosigkeit eine Vorbedingung bilde für die Existenz und die Bethätigung der pot. ob.; das gilt aber nicht von der pot. ob. allein, das gilt ebensosehr von der Existenz jegliches geschaffenen Wesens und aller seiner Kräfte. Oder welche wie immer geartete Thätigkeit ist denn vollziehbar, wenn deren Vollzug mit der Natur und den Vermögen des betreffenden Wesens im Widerspruch steht? Daraus folgt aber doch wohl nicht, daß die Widerspruchslosigkeit als das constituierende Moment eines Vermögens, zB. unserer Denkkraft, angesetzt werden dürfe. Uebrigens fordert jedes Leiden (passio) und jedes Thätigsein (actio) ein entsprechendes Princip. Als solches kann aber unmöglich die Widerspruchslosigkeit gelten. Wenn unser Verstand in sich eine von Gott kommende außerordentliche Einwirkung aufnimmt und dadurch aus einer potentia passiva eine potentia patiens wird, so kann doch die Widerspruchslosigkeit nicht die potentia passiva, bezw. patiens genannt werden. Eine Negation kann eben nicht Princip einer Thätigkeit sein: Non repugnantia cum sit nihil, non potest physice influere in effectum positivum.[3]) Die Bedingung, unter welcher die Gnadenwirkung uns werden kann, mag immerhin jene Widerspruchslosigkeit sein; das leidende und thätige Princip, der Träger jener Wirkung ist nicht eine Widerspruchslosigkeit, sondern unsere Seele und Seelenkräfte und zwar formell wegen ihrer pot. ob. Gerade die pot. ob. ist es nach den älteren Scholastikern und besonders nach Thomas, welche den Widerspruch zwischen der Natur und einer übernatürlichen Erhebung wegräumt und letztere ermöglicht. Wegen der pot. ob. der geschaffenen Natur

---

[1]) Pot. ob. consistens in non repugnantia. L. c. 2 q. 12 disp. 14 a. 2 p. 256. [2]) In 1. dist. 42 q. 1. [3]) *Hurtado,* Phys. disp. 9 sect. 14 subsect. 3 n. 200.

fällt eben jedes Prohibens für eine über die natürlichen Grenzen hinausgreifende Einwirkung Gottes fort[1]). Kurz, durch die bloße Widerspruchslosigkeit im Sinne des Aureolus u. A. wird sicherlich der Begriff der pot. ob. nicht erschöpfend erklärt und dargestellt.

Unsere Darstellung der pot. ob. stützt sich endlich auch voll und ganz auf die Anschauungs- und Ausdrucksweise des heiligen Augustinus. Nach ihm hat Gott alle Geschöpfe so veranlagt, daß sie weiterhin, als ihre Natur aus sich es vermag, dem mächtigeren Willen unterworfen sind; Gottes Macht ist aber nicht Willkür, sondern durch Weisheit allmächtig, und so kann selbst er nur das aus den Dingen machen, was er insofern in sie hineingelegt, daß es aus ihnen durch ihn gemacht werden könne, und in der Zeit macht er auch aus jedem Wesen das, wozu er es vorher veranlagt hat[2]).

Wenn schließlich Aureolus auch den möglichen Dingen eine pot. ob. beilegt, so haben, wie Suarez bemerkt, allerdings einzelne Scholastiker jene Seinsmöglichkeit, infolge deren die möglichen Dinge durch Gottes Macht zum Dasein gebracht werden können, wohl auch pot. ob. genannt, allein gemeinhin führt jene logische Möglichkeit den Namen *potentia objectiva*[3]). Durch diesen Namen hat man sehr bezeichnend zum Ausdrucke bringen wollen, daß die möglichen Dinge das Object der Schöpfermacht sein können, d. h. daß sie schaffbar sind. Dagegen wollte man durch den Begriff und den Namen der pot. ob. nicht nur vorstellig machen, daß eine über die Naturgrenze hinausgehende Einwirkung Gottes mit der Natur und ihren Vermögen nicht im Widerspruch stehe und diese jener keinen Widerstand entgegenstellen können, sondern vielmehr und vorzüglich, daß jedwede Creatur als

---

[1]) Res aliqua est in potentia ad diversa secundum *habitudinem* ad diversos agentes. Unde *nihil prohibet*, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest, et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quam quaelibet creatura creatori obedit. *S. Thom.* quaest. disp. q. 6 de mirac. a. 1 ad 18. [2]) Potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, *non tamen id, quod non in eis posuit*, ut de his fieri vel ab ipso possit; neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, *quod ante in ea fecit, ut possit*. L. c. [3]) *Suarez*, Metaph. disp. 43 sect. 4; vgl. Kleutgen aaO.

solche veranlagt sei, der genannten Einwirkung Folge leisten und mit ihr activ und passiv mitthätig sein zu können und zu müssen, oder wie Ripalda die Sache bündig ausdrückt: capax exhibere actionem et passionem[1]).

Die bisherige Entwickelung läßt die Frage als sehr begreiflich und sehr begründet erscheinen, ob nämlich die pot. ob. schlechthin ein natürliches Vermögen genannt werden könne. Duns Scotus war der Meinung, diese Frage sei bejahend zu beantworten, und veranlaßte hiedurch eine gewaltige Controverse. Ohne Zweifel sprechen viele Gründe zu Gunsten des doctor subtilis. Sämmtliche Theologen und Philosophen der Vorzeit halten ja daran fest, daß die pot. ob. allen Wesen angeboren und anerschaffen, also mit ihrem Sein selbst gegeben und von diesem sachlich nicht verschieden sei. Suarez kennt keinen Schriftsteller, der diesem nach ihm durchaus evidenten Lehrsatze widersprochen hätte[2]). Es wurde von der Schule stets als ein sicheres Zeichen angesehen, daß ein sachlicher Unterschied dort ausgeschlossen sei, wo Gott selbst eine Trennung nicht vornehmen könne. Das trifft aber bei der pot. ob. zu. Sie ist so unzertrennlich mit dem Wesen der Dinge verbunden, daß Gott selbst einem Geschöpfe diese Unterwürfigkeit unter seinen Machtwillen nicht benehmen könnte. Auch ohne daß ein von der Natur sachlich verschiedenes Vermögen zu ihr hinzutrete, ist sie durch die Erschaffung nothwendig ihrem Schöpfer unterthan und unterworfen. Es kann deshalb auch ein Geschöpf nicht einmal gedacht werden ohne diese Unterwürfigkeit. Und wenn wir von unserer Seele und ihren Kräften auch jede positive Zugabe hinwegdenken, vermittelst deren sie für die Gnade empfänglich gemacht worden wäre, so bliebe sie dennoch ihrer innersten Natur nach empfänglich für die Gnade[3]). Mit einem Worte, die pot. ob. fällt sachlich mit der Natur der Dinge und deren Vermögen zusammen; begrifflich stellt sie die Natur und deren Vermögen dar in Rücksicht auf den Willen Gottes, dessen Macht über die Naturen, ‚die er schuf wie er wollte, auch schaltet wie er will'.

Diese Gründe machen es ersichtlich, daß die pot. ob. sicherlich nicht als übernatürliches Vermögen gedacht werden

---

[1]) L. c. disp. 43 n. 3. [2]) In 3. l. c. n. 64. [3]) *Suarez*, l. c. n. 65 s.

könne. Widrigenfalls besäße ja unsere Natur als solche ein übernatürliches Vermögen, und stände als Natur in einer inneren Beziehung zur Gnade; sie erschiene als deren connaturale Trägerin, und die Gnade selbst wäre eine von der Natur geforderte Ergänzung ihrer Anlagen[1]). Ueberdies könnte die Natur als solche übernatürlich thätig sein. Auch gebürt der Natur alles, was ihr als Natur zukommt. Ein übernatürliches Vermögen ist aber gerade ein solches, das der Natur nicht gebürt. Endlich hätte die Natur ein Anrecht auf die Gnade, weil ihr aus sich und als Natur ein übernatürliches Vermögen zukäme, wie sie ja auch als Natur ein Anrecht hat auf die natürliche Mitwirkung Gottes, eben weil sie natürliche Vermögen von Gott erhalten hat. Selbstverständlich verwischt diese Auffassung die Uebernatürlichkeit der Gnade, und mit Recht bemerkt Ripalda: Haec opinatio aut vocibus ludit aut veram omnium theologorum sententiam evertit[2]).

Nach alledem hat Scotus nicht wesentlich geirrt, als er die pot. ob. schlechthin ein natürliches Vermögen genannt wissen wollte. Und dennoch widersprachen ihm und zwar mit vollem Rechte sehr bedeutende Theologen, so Capreolus, Cajetan, Ferrariensis, Suarez 2c.[3]). Sie stützten sich alle zumeist auf die bereits vom heiligen Thomas entwickelten Gründe, die wir deshalb auch allein berücksichtigen wollen.

Bei den verschiedensten Gelegenheiten und darum auch in verschiedenen seiner Werke behandelt der Aquinate diese Frage. Ich glaube, es lassen sich im ganzen vier Gesichtspunkte bei Thomas feststellen, die ihn hauptsächlich bestimmt haben dürften, die pot. ob. nicht als schlechthin natürliche Potenz gelten zu lassen.

Zunächst kehrt bei Thomas häufig der Gedanke wieder, es finde sich in unserer Natur ein doppeltes Vermögen vor, und zwar ein solches, das ein agens naturale zur Thätigkeit veranlassen könne, sodann ein anderes, das nur Gott, das agens primum, zu bethätigen die Macht habe. Wegen dieser seiner Eigenart nenne man darum letzteres Vermögen im Gegensatze zu jenen natürlichen Vermögen potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest, quidquid in ea fieri vo-

[1]) *Suarez* l. c. n. 72. [2]) L. c. disp. 8 sect. 1 n. 3. [3]) Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 43 sect. 4 n. 16.

luerit creator[1]). Ein Vermögen erhält ja seine specifische Eigenart gerade durch seine Thätigkeit, beziehungsweise durch das die Thätigkeit herbeiführende Agens. Nun finden wir aber, sagt Thomas, in unserer Seele und bei allen Geschöpfen Kräfte und Vermögen, die ein agens connaturale zur Thätigkeit bringen kann, und derartige Vermögen nenne man eben deshalb natürliche; es finde sich aber auch bei allen geschaffenen Wesen eine potentia, secundam quam quaelibet creatura creatori obedit[2]), und dieses Vermögen heiße gerade deshalb potentia obedientialis, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit[3]).

Zweitens will der englische Lehrer das fragliche Vermögen nicht schlechtweg ein natürliches genannt, sondern mit einem besonderen Namen belegt, d. h. den Namen pot. ob., der schon zu seiner Zeit sich eingebürgert hatte, beibehalten wissen, weil das agens primum die Geschöpfe zufolge dieses ihres Vermögens zu einer weit höheren Thätigkeit, zu einem höheren Act führen könne (ad actum altiorem), als ein agens naturale ihn je zu veranlassen vermöchte; et haec *consuevit* vocari potentia obedientiae in creatura[4]).

Drittens liegt nach Thomas ein Grund für den beregten Namensunterschied darin, daß jede capacitas naturalis, der ja die potentia naturalis entspricht, ihrer vollen Verwirklichung und Ausfüllung fähig ist, da sie sich eben nur auf natürliche Vollkommenheiten hinordnet; daß dagegen die capacitas für außerordentliche und die Naturgrenzen überschreitende Einwirkungen Gottes niemals voll und ganz verwirklicht werden könne, quia quidquid Deus de creatura fecerit, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Dieser ganz eigenartigen capacitas lege man daher den ihr Wesen bezeichnenden Namen potentia obedientialis bei[5]). In analoger Weise unterscheidet demgemäß der heilige Thomas speciell in der Natur des

---

[1]) De verit. q. 8 a. 12 ad 4. [2]) Quaest. disp. q. 6 de mirac. a. 1 ad 18. [3]) De virtut. q. 1 a. 10 ad 13. [4]) 3 p. q. 11 a. 1. Hiernach ist auch Scheeben zu corrigieren, weil er die Ansicht nahelegt, als ob erst ‚seit dem heiligen Thomas‘ ‚die natürliche Anlage für das Uebernatürliche als potentia obedientiae oder obedientialis charakterisiert‘ worden wäre. NaO. 403. [5]) De Verit. q. 29 a. 3 ad 3.

Menschen gleichfalls eine doppelte capacitas, die capacitas naturalis und die capacitas gratiae; erstere beziehe sich auf die potentia naturalis und werde darum auch von Gott immer verwirklicht (a Deo semper impletur, qui dat unicuique secundum suam capacitatem naturalem); letztere beziehe sich auf die potentia divina, cui omnis creatura obedit ad nutum[1]). Hierhin gehöre auch die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die hypostatische Vereinigung; diese Empfänglichkeit sei keine capacitas secundum potentiam naturalem, sondern secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet, ut ex ea possit fieri, quod Deus voluerit[2]).

Viertens gründet sich nach Thomas der Unterschied zwischen rein natürlichem Vermögen und der pot. ob. auf den Umstand, daß es eine Unvollkommenheit wäre, falls eine natürliche Potenz nicht zu dem ihr entsprechenden Acte gelangte, und diese Potenz selbst alsdann unvollkommen genannt werden müßte. Dagegen ergebe sich keine Unvollkommenheit für die Natur (auch nicht für die Natur eines Engels) aus der Nicht-Bethätigung ihrer pot. ob.: si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta[3]). Diese Bethätigung ist eben, wie wir aus dem heiligen Bonaventura hinzufügen können, supra exigentiam creaturae[4]).

Das sind also die Gründe, welche den heiligen Thomas zu der ausdrücklichen Erklärung veranlaßten, das in Rede stehende Vermögen sei kein natürliches: non naturalis, sed tantum potentia obedientiae[5]). Auch widerspricht sich der heilige Lehrer nicht, wenn er an anderen Stellen die pot. ob. dennoch eine natürliche Potenz nennt. Denn wenn er einerseits behauptet, alles, was Gott in den Geschöpfen wirke, sei diesen gleichsam natürlich (quasi pro naturali habent), so fügt er andererseits sofort hinzu, daß man eben aus diesem Grunde eine doppelte Potenz im Geschöpfe ansetzen müsse: una naturalis ad proprias operationes vel motus, alia, quae obedientiae dicitur, ad ea, quae a Deo recipiunt[6]). Und wenn er wiederum

---

[1]) 3. p. q. 1 a. 3 ad 3.
[2]) In 3. dist. 1 q. 1 a. 3 ad 4.
[3]) De verit. q. 8 a. 4 ad 13.
[4]) In 2. dist. 18 a. 1 q. 2.
[5]) De verit. q. 12 a. 3 ad 18.
[6]) Quaest. disp. q. 1 de pot. a. 3 ad 1.

sagt, die Rechtfertigung dürfe nicht zu den Wundern gezählt werden, quia naturaliter anima est capax gratiae[1]), dann aber umgekehrt behauptet, die Rechtfertigung des Sünders gehöre nicht zum ordo naturae[2]), so kehrt immer wieder der gleiche Grundgedanke zurück, daß nämlich Gott allein die Anlage unserer Natur für die Gnade zu verwirklichen vermöge, daher diese Anlage rücksichtlich des Agens, das sie einzig nur zu bethätigen vermag, rücksichtlich der Bethätigung selbst, auf die kein Anspruch erhoben werden kann, rücksichtlich der Beschaffenheit des entsprechenden Actes, der alle Grenzen der Natur übersteigt, mit Recht den diese ihre Eigenart zur vollen Geltung bringenden Namen pot. ob. zu führen habe.

Was bestimmte nun wohl Duns Scotus sich ablehnend gegen diese Ausführungen des heiligen Thomas zu verhalten? Kleutgen dürfte die richtige Antwort auch auf diese Frage mit folgenden Worten gegeben haben: ‚Scotus hat gewöhnlich an den Beweisen des heiligen Thomas etwas zu tadeln, aber in der Sache stimmt er wie alle Theologen jener Zeit vollkommen mit ihm überein‘ (aaO. 259). Betreffs der uns beschäftigenden Frage haben bereits Suarez (metaph. l. c.) und Ripalda (disp. 8 sect. 4) die gleiche Bemerkung gemacht. Und sie ist um so berechtigter, als Scotus den von den philosophisch-theologischen Schulen seiner Zeit aufgestellten Begriff der pot. ob. vollkommen theilte.

Nur in Rücksicht auf Gott, sagt er, kann man in den Geschöpfen eine pot. ob. anerkennen, nicht aber in Rücksicht auf irgend eine andere wirkende Macht[3]). Den Geschöpfen kommt sie aber auch ausnahmslos und schlechthin zu[4]). Unsere Natur und ihre Kräfte sind aus sich und ohne jede Zugabe, nenne man diese nun qualitas oder modus oder forma, veranlagt Gott zu gehorchen[5]). In der Anlage unserer Natur für die Gnade unter-

[1]) 1. 2. qu. 113. a. 10. [2]) Creatio et justificatio impii etsi a solo Deo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri *per alias causas*, et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem (al. facultatem) naturae non pertineant. 1. p. qu. 105. a. 7. ad 1. [3]) Pot. ob. respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam. In 3. dist. 1 q. 4. [4]) Quaecumque natura est simpliciter in pot. ob. ad dependendum ad personam divinam. Quodlibet 19. [5]) Dico, quod ex se est (intellectus) in pot. ob. ad agens, et ita sufficienter proportionatus illi (Deo) ad hoc, ut ab ipso moveatur. In 1. prol. q. 1.

scheidet Scotus ein Dreifaches. Zunächst, sagt er, könne man diese Anlage an und für sich betrachten; dann das sie bethätigende Agens; endlich die zufolge der Einwirkung des Agens empfangene Gabe. Die Anlage selbst nennt er einfachhin eine natürliche. Der Grund, der ihn dazu bewog, von der gebräuchlichen Ausdrucksweise pot. ob. abzugehen, ist nicht ersichtlich. In Rücksicht auf das sie verwirklichende Agens nennt er jene Anlage eine übernatürliche, wie auch und weil umgekehrt eine durch ein natürliches Agens zu verwirklichende Anlage eine natürliche zu nennen sei[1]). In Rücksicht endlich auf die empfangene Gabe nennt er die Anlage unserer Natur für die Gnade wiederum eine natürliche, weil, obwohl die Gabe in sich übernatürlich sein mag, dennoch die Empfänglichkeit für diese Gabe als eine natürliche Anlage sich darstelle[2]). — Mastrius, einer der größten Interpreten des Duns Scotus, stellt die unsere Frage anlangenden scotistischen Lehransichten kurz also zusammen: Cum Scotistis concludo, talem potentiam passivam animae nostrae nedum subjective, sed etiam formaliter et respective ad formam ordinis supernaturalis, *dici posse ac debere naturalem;* per comparationem vero *ad agens*, a quo talem habet formam, dici debere supernaturalem ac obedientialem[3]). In knapper Form giebt derselbe Auctor der Ansicht seiner Schule folgenden Ausdruck: Die pot. ob. ist ihrem innersten Wesen nach (intrinsece ac entitative) ein natürliches Vermögen, in ihrer Beziehung nach außen, d. h. zu dem sie bethätigenden Agens (extrinsece per comparationem ad agens) kann sie übernatürlich genannt werden (aaO.). Dieselbe Anschauung theilt aber auch der strenge Thomist Johannes v. hl. Thomas. Der Behauptung, es könne die pot. ob. ein übernatürliches Vermögen genannt

---

[1]) Comparando receptivum ad agens, a quo recipit formam, est naturalitas, quando receptivum comparatur ad tale agens, quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo; supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius formae in illo passo. In 1. prol. q. 1.
[2]) Licet passum recipiat aliquam formam aliquo modo supernaturalem, et in hoc posset supernaturalitas dicere modum habitudinis passi ad formam, tamen nunquam dicitur supernaturale nisi quia recipit eam a tali agenti. In 4. dist. 43 q. 4. [3]) Metaph. disp. 6 q. 1 a. 3 n. 27.

werden, setzt er folgende Unterscheidung entgegen: Si intelligitur, quod (pot. ob.) intrinsece et positive sit supernaturalis, falsum est; . . si vero intelligitur negative vel denominative ab agente supernaturali extrinseco, verum est, sed hoc est idem, quod obedientiale[1]). Und so ist es in der That; an sich ist die pot. ob. sicherlich keine übernatürliche Anlage; bezüglich des sie zur Verwirklichung führenden Agens könnte man sich allenfalls jenen Ausdruck gefallen lassen, aber zweifelsohne verdient der althergebrachte Name pot. ob. in jeder Beziehung den Vorzug, weil er die ganze Eigenart der durch ihn bezeichneten Anlage der Geschöpfe so viel als thunlich hervorhebt. Suarez schreibt mit der ihn auszeichnenden Ruhe bei Behandlung von Streitfragen betreffs dieser Controverse also: Scotus et discipuli ejus illam (capacitatem realem) naturalem appellant; Cajetanus et alii Thomistae vocant obedientialem, et melius loquuntur, licet possit esse dissensio in solo modo loquendi[2]).

Viel weitere Kreise zog die von Suarez aufgeworfene Frage, ob die pot. ob. lediglich als passives Vermögen zu fassen sei. Er verneinte diese Frage und stellte die These auf, die pot. ob. müsse nothwendig auch als actives Vermögen gedacht werden. Ihm stimmte ein großer Theil der Philosophen und Theologen der Vorzeit zu. Welch heftigen Streit diese These anfachte, kann man aus den Worten Ripaldas erschließen: non sine sudore et sanguine dimicatur[3]). Wie so mancher andere, so hat auch dieser Kampf für uns Nachgeborne viel des Unbegreiflichen. Was wollte denn Suarez? Seine Ansicht stellte er selbst in folgenden drei Sätzen klar und bestimmt fest: 1. die pot. ob. activa ist, ganz so wie die pot. ob. passiva, nicht etwas von der Natur der Seele und der Seelenkräfte oder überhaupt von der Natur der Dinge Verschiedenes; 2. sie besagt jene Anlage der Dinge, infolge deren sie Gott werkzeuglich gebrauchen, d. h. durch seinen Willensact dahin bringen kann, daß sie über die ihrer natürlichen Thätigkeit gesetzten Grenzen hinaus thätig zu sein vermögen; 3. diese Thätigkeit fordert, eben als übernatürliche Thätigkeit, einen ihr entsprechenden und proportionierten

[1]) Phil. nat. 1. p. q. 4 a. 2. [2]) Metaph. l. c. n. 16.
[3]) L. c. disp. 24 sect. 1.

Concurs Gottes, der, wie er über alle Ansprüche und Forderungen der Natur hinausgeht, so auch den gewöhnlichen, von der Naturkraft erheischten und ihr gebürenden Concurs selbstverständlich überragt[1]). Mag man nun für oder wider diese Ansicht sprechen, so viel steht fest, dass es von der Kampfeshitze erzeugte Ausbrüche sind, wenn Lemos und seine Hörigen rufen: *dogma pelagianum*[2]).

Suarez stützt seine äußerst sorgfältigen Untersuchungen über diese Frage auf das principium certissimum: Jede Thätigkeit, die irgend ein Wesen vollzieht, setzt in diesem Wesen eine Thätigkeitskraft voraus[3]). Von diesem unbestrittenen und unbestreitbaren Princip sagt Suarez betreffs der aufgeworfenen Frage: *ex eo pendent omnia.* Aus diesem Princip ergibt sich als unmittelbare Folgerung der Schluss: Wenn ein Geschöpf wirklich in einer alle Grenzen seiner Naturthätigkeit übersteigenden Weise thätig ist, so muss in ihm eine wie immer geartete Veranlagung zu eben dieser Thätigkeit angenommen werden. Jede Thätigkeit (actio) schließt ihrem Begriffe nach das Ausgehen von einem Thätigkeitsprincip in sich und kann ohne solches nicht gedacht werden. Wenn darum die Thatsache feststeht, dass unsere Seelenkräfte wirklich eine übernatürliche Thätigkeit und zwar eine übernatürliche Lebensthätigkeit vollziehen, so sind wir gestützt auf obiges Princip gezwungen, in unseren Seelenkräften eine Veranlagung für übernatürliche Acte, für übernatürliche Thätigkeit anzunehmen. Diese Veranlagung ist die pot. ob. activa.

Es genügt durchaus nicht, zur Erklärung dieser übernatürlichen Thätigkeit auf die Unterordnung unter Gottes Macht hinzuweisen. Diese subordinatio ad divinam virtutem ist offenbar kein inneres, wirkliches Thätigkeitsprincip. Ein solches aber fordert die Thatsache der fraglichen übernatürlichen Thätigkeit zu ihrer Erklärung. Im entgegengesetzten Falle hätten wir ein wirkliches Thätigsein, ein thätiges und zwar vitaliter thätiges Subject, dem jede Voraussetzung für diese Thätigkeit fehlte,

---

[1]) Dicendum .. esse pot. ob. activam in ipsis rebus existentem, per quam *efficere* possunt supernaturalia opera ut instrumenta Dei, ipso concurrente per auxilium vel concursum proportionatum effectui et excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturae. L. c. in 3 p. sect. 5 n. 7. [2]) Panoplia 4 lib. 4 p. 1 trat. 7 c. 3 n. 32. [3]) Actio eo modo quo dicitur esse ab aliquo, supponit in illo vim agendi. L. c. n. 10.

dem jede Befähigung für dieselbe abgienge. Eine derartige Annahme verstößt gegen die ersten logischen und ontologischen Principien. Auch kann selbst Gottes Allmacht einem Geschöpfe nicht gebieten eine Thätigkeit zu vollziehen, zu der es keine Anlage, d. h. Thätigkeitskraft in sich trägt, es sei denn, er gäbe ihm zugleich mit dem Befehle auch die zu dessen Ausführung nöthige Kraft. Gottes Macht ist eben nicht Willkür, sondern durch seine Weisheit ist er allmächtig: neque enim ex eis (naturis) vel ille (Deus) faceret, quod ex eis *fieri non posse* ipse praefigeret, quoniam *se ipso non est nec ipse potentior*[1]). Und gesetzt auch, Gott gebrauchte ein Geschöpf zu einer Thätigkeit, zu der es keine Veranlagung irgend welcher Art in sich trüge, so wäre eben nicht das Geschöpf, sondern Gott allein thätig. So kann das Feuer nicht von Gott zu jener Thätigkeit geführt werden, vermittelst deren es reine Geister quält, falls in der Natur des Feuers sich hierzu keine Anlage findet. Mit dem Occasionalisten wäre in diesem Falle festzuhalten, nicht der geschaffenen Ursache käme irgendwelche Thätigkeit zu, sondern Gott allein wirke, und man müßte zB. sagen, Deus praesente igne calefacit, wie der heilige Thomas sich ausdrückt[2]), der aber auch zugleich lehrt: sed haec positio stulta est[3]).

Es kann überdies die göttliche Einwirkung und Mithilfe sich nicht mit der geschaffenen Kraft zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip verbinden und mit ihr mitwirken zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen und Acte, wenn die geschaffene Kraft für diese Mitwirkung nicht eingerichtet und veranlagt ist. Oder wie soll eine Kraft zur Erzeugung übernatürlicher Effecte unterstützt werden, die keine Thätigkeitskraft ist? Sehr wahr schreibt Suarez: Quando in re nulla omnino virtus activa intrinseca supponitur, non potest res extrinseca illi conjungi vel assistere, ut illam adjuvet in agendo vel ut ex utraque confletur unum completum agens (n. 25). Diese im thätigen Subjecte vorauszusetzende, aus sich zur Hervorbringung übernatürlicher Acte vollständig unfähige, aber der Einwirkung und Mitwirkung und Mithilfe und Unterstützung seitens der göttlichen Kraft fähige *vis activa* des Geschöpfes nennt Suarez sehr bezeichnend pot. ob. activa.

---

[1]) S. August. l. c. [2]) Cont. gent. 3, 69. [3]) In 2. dist. 1 q. 1 a. 4; cf. de verit. q. 5 a. 9 ad 4.

Und überhaupt, wo von Unter- und Ueberordnung der Ursache die Rede ist, muss doch nothwendig in der wie immer untergeordneten Ursache eine Kraft sich finden, eine vis causandi, durch welche sie eben Ursache sein kann. Diese Thätigkeitskraft, so unvollkommen sie auch sein mag, gibt ja allein die Möglichkeit für die Verbindung mit der übergeordneten Ursache und für die Mitwirkung und Unterstützung dieser bei Hervorbringung einer Thätigkeit, die jene aus sich niemals zu vollziehen vermocht hätte. Eine untergeordnete Ursache ohne jedwede Ursächlichkeit ist ein unvollziehbarer Begriff. Wiederum spricht Suarez ein unanfechtbares Princip aus mit folgender Behauptung: Quod autem sit causa inferior nihil in se habens, quo possit esse causa, repugnans est (n. 37). Ebenso entzieht sich aber auch die Verbindung einer höheren Ursache mit einer niederen, ihr untergeordneten, oder die Unterstützung letzterer durch erstere jeder Vorstellung, falls der untergeordneten, unvollkommenen Ursache alle Activität abgeht. Conjunctio (causae superioris cum inferiori) nulla supposita activitate ex parte causae imperfectae, intelligibilis non est. So Suarez (n. 37). Diese den Dingen angeschaffene vis activa, die sich sachlich mit ihren natürlichen Kräften deckt, zufolge welcher sie jedoch fähig sind durch höhere Machthilfe zu einer über ihre natürliche Thätigkeitssphäre hinausgehende Thätigkeit geführt zu werden: hanc ego voco virtutem activam obedientialem (Suarez n. 20).

Nach allen scholastischen Philosophen und Theologen hat der actus secundus den actus primus zur Voraussetzung; ist jener ein Leiden und das Verhalten seines Subjectes ein rein receptives, so fordert er als Voraussetzung ein passives Vermögen — potentia passiva ist er eine Thätigkeit, eine wirkliche actio, so fordert er aus gleichem Grunde ein actives Vermögen — potentia activa. Mit anderen Worten, wie unsere Natur Gott nicht gehorchen kann in recipiendo ohne entsprechende passive Anlage, so kann sie auch Gott nicht gehorchen in agendo ohne entsprechende active Anlage (n. 49 u. 34). Und diese Anlage wird im Gegensatz zu ersterer in zutreffender Weise pot. ob. activa genannt.

Gegen diese Beweisführung erheben die Complutenser Einsprache. Weil der actus secundus, sagen sie, den actus primus voraussetzt, muss er auch in diesem sich irgendwie finden, zumal da er ja aus ihm hervorgeht. Folglich hat entweder jede

Creatur aus sich und in actu primo proximo die Kraft zu übernatürlicher Thätigkeit und sonach auch die Exigenz zu dem dieser Thätigkeit entsprechenden Concurs, gerade so wie zu jedem andern Acte, zu dem sie in actu primo proximo sich findet, oder es fehlt, falls die erste Schlussfolgerung geläugnet wird, überhaupt der actus primus in der Natur rücksichtlich der übernatürlichen Thätigkeit[1]). Dieser Beweis wendet sich gegen seine Urheber zurück. Zunächst schreitet er vom actus primus sofort vor zum actus primus proximus; alsdann ist der actus primus, von dem die Rede ist, nicht eine natürliche Potenz, sondern eben die potentia obedientialis; als solcher fordert er ferner aus sich und seiner Natur nach gar keine Bethätigung, weil diese über alle Ansprüche und jede Exigenz der Natur hinausgreift und einzig nur vom frei schaltenden Willen Gottes abhängt; endlich findet sich in jeder Natur mit innerer Nothwendigkeit die Anlage, daß sie von Gott, um mit v. Schäzler, einem unverdächtigen Zeugen, zu sprechen, ‚sowohl als Receptiv übernatürlicher Wirkung gebraucht, als auch bis zur werkzeuglichen Hervorbringung solcher gesteigert werden'[2]) kann. Nun denn, gerade aus dieser gesteigerten Thätigkeit schließt Suarez zurück auf die Befähigung und Anlage für diese Steigerung, und diese Befähigung wird ganz ihrer Eigenart entsprechend mit Recht potentia obedientialis und zwar, weil diese auf eine Thätigkeit lautet, pot. ob. *activa* genannt. So kann zB. unsere Seele die heiligmachende Gnade nur deshalb in sich aufnehmen, weil sie die erforderliche pot. ob. passiva in sich trägt; es kann aber auch unsere Seelenkraft nur deshalb unter dem göttlichen Beistande übernatürliche Acte setzen, weil sie die pot. ob. activa hierzu von Natur aus besitzt.

Welche Denkschwierigkeiten bietet denn wohl eine derartige Einrichtung unserer Natur? Warum sollte der Creatur die Anlage abgesprochen werden für eine allerdings über alle Grenzen der Natur hinausgehende Thätigkeit, zu der sie jedoch durch eine, gleichfalls alle Ansprüche und Forderungen der Natur übersteigende Mithilfe göttlicher Macht geführt wird? Gottes Allmacht erstreckt sich auf alles, was zum Bereiche der Möglichkeit gehört. Wenn

[1]) In phys. Arist. disp. 12 q. 1 § 2. [2]) Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente 236.

somit keine innere Unmöglichkeit in der Annahme liegt, daß Gott die Dinge, die er schuf, für jene Thätigkeit eingerichtet habe, dann erweist sich alles aprioristische Streiten gegen diese Annahme als vollständig grundlos. Der Nachweis dieser Unmöglichkeit ist aber niemals erbracht worden, weil er eben nicht erbracht werden kann (n. 47). Denn entweder konnte Gott die Creatur nicht erschaffen mit der fraglichen Veranlagung oder er wollte es nicht. Weder das eine noch das andere ist haltbar. Im Gegentheil, diese Veranlagung ist, wie wiederholt hervorgehoben wurde, keine Zugabe zu der Natur der Dinge, sie ist sachlich identisch mit dem Wesen der Dinge und unterscheidet sich von diesen nur begrifflich; folglich konnte Gott die Dinge gar nicht schaffen ohne diese Anlage (n. 47). Auch tritt Gottes Oberherrlichkeit unbezweifelt schärfer und ausgeprägter hervor, wenn jegliche Creatur nicht nur in soweit ihm unterthan und unterworfen ist, daß sie in sich aufnehmen muss, was immer Gott will, sondern überdies auch thun muss, was immer Gott wollen mag.

Endlich sagt ein alter Spruch: contra experimentum non valet argumentum. Es liegt die Thatsache vor, daß unsere Seelenkräfte factisch nicht nur die übernatürlichen Habitus in sich aufnehmen, sondern auch übernatürlich thätig sind und zwar selbst ohne jeden Habitus, also einzig nur unterstützt von einem speciellen, außerordentlichen, übernatürlichen Beistand Gottes. Aus dieser Thatsache hat bereits Suarez und haben nach ihm andere den Schluss gezogen, daß alle Schwierigkeiten, die man gegen die pot. ob. activa vorbringt, sich gleichmäßig, ja in verschärfter Weise gegen die pot. ob. passiva wenden. Und in der That, es scheint leichter erklärlich und begreiflich, daß ein actives Vermögen zufolge eines über die Naturgrenzen hinausgehenden Mitwirkens göttlicher Kraft zu einer erhöhten, das natürliche Können überschreitenden, also übernatürlichen Thätigkeit fortgeführt werde und erhoben werde, als daß ein passives Vermögen eine alle Naturforderungen übersteigende, wesentlich übernatürliche Gabe in sich aufnehme, zB. unsere Seele die sacramentalen Charaktere.

Der Einwurf, dem man so häufig begegnet, daß nämlich in den beiden eben berührten Fällen ein passives Verhalten unserer Seele und der Seelenkräfte vorliege, weil es sich in beiden Fällen um die Verwirklichung jener Anlage handle, zufolge deren die Seele und ihre Kräfte Gottes allmächtigem Willen auch über die

ihrer Natur gesetzten Schranken hinaus gehorchen können und müssen, dieser Einwurf, sage ich, ist wertlos und nichtig. Denn die Einprägung der sacramentalen Charaktere ist allerdings eine Verwirklichung und Ausfüllung der Anlage und Empfänglichkeit unserer Seele für übernatürliche Gaben und übernatürliche Zuständlichkeit, weil eben durch eine übernatürliche Qualitas die pot. ob. unserer Seele verwirklicht oder actuiert wird und eine Information im Sinne der Schule vorliegt; allein die übernatürliche Thätigkeit unseres Verstandes und Willens ist wirkliche und ureigentlichste Lebensthätigkeit, deren Princip mit unabweisbarer Nothwendigkeit die Seelenkräfte selbst sein müssen, wenngleich sie bei diesem Vorgange gleichfalls nothwendigerweise von göttlichem Beistande unterstützt und getragen werden müssen. Man mag sich diesen Beistand Gottes denken, wie man wolle; er mag eine qualitas transiens non vitalis sein, eine praedeterminatio physica, er mag lediglich ein unverdientes und über alle Exigenz der Natur hinausgehendes Mitwirken und Beistehen göttlicher Macht sein: unter allen Umständen entwickeln unsere Seelenkräfte eine wahre und wirkliche Thätigkeit im strengsten Sinne dieses Wortes, sind also mit nichten einfachhin passiv und recipierend, sondern ganz eigentlich activ und producierend. Immanente Thätigkeit ist nach Thomas und nach allen Philosophen keine schlechthinige passio, sondern, wie der Ausdruck selbst es sagt, eine actio. Diese actio ist undenkbar ohne Lebensprincip, ohne entsprechende virtus, und dieses um so mehr, weil nach der Begriffsbestimmung des heiligen Thomas die Thätigkeit überhaupt nichts anderes ist als die Verwirklichung einer Thätigkeitskraft: actio est proprie actualitas virtutis[1]).

Man stoße sich doch nicht an dem Ausdruck pot. ob., und wende nicht ein, durch diesen Ausdruck allein schon sei hinlänglich nahegelegt, daß die durch ihn bezeichnete Anlage als eine rein passive gedacht werden müsse. Suarez weist diese Einwendung kurz mit den Worten ab: consistit in solis verbis. Wenn wir den unvernünftigen und selbst den leblosen Wesen die pot. ob. beilegen, so wollen wir doch offenbar nicht sagen, diese Wesen vermöchten den Befehl Gottes wahrzunehmen und den wahrgenommenen auszuführen. Der Ausdruck pot. ob. ist eben eine

[1]) 1 p. q. 54 a. 1.

metaphorische Sprechweise, die obiger Einwurf in wörtlichem Sinne faßt. Dem Wortsinne nach besagt pot. ob. unstreitig ein passives Vermögen. Denn wie Gebieten und Befehlen eine Activität, so besagt Gehorchen und Unterworfensein eine Passivität. Und doch wollen wir mit jener metaphorischen Ausdrucksweise nur die vollendete Abhängigkeit der Geschöpfe von ihrem Schöpfer hervorkehren, eine Abhängigkeit, die selbst über die der Natur gesetzten Grenzen hinaus reicht. Diese Abhängigkeit nennen wir ganz sachgemäß eine Anlage der Natur oder eine Potenz, potentia obediendi, wollen aber damit nicht nur ausdrücken, daß die Natur alles in sich aufnehmen müsse, was Gott will, sondern ebensosehr, daß sie alles thun müsse, was Gott will. Steift man sich also auf den Namen pot. ob. und will auf diesen Namen gestützt die pot. ob. ihrem ganzen Umfange nach als eine rein passive Potenz bezeichnet wissen, so nimmt man, wie gesagt, einen metaphorischen Ausdruck unstatthafter Weise im wörtlichen Sinne. Mit weit größerem Rechte könnte man die in Rede stehende Veranlagung der Geschöpfe ein Princip nennen. Denn Princip im allgemeinen ist der Grund für etwas, oder dasjenige, wodurch etwas ist oder wird, aus dem sich etwas ergibt: ex quo aliquid procedit quocumque modo[1]). Die fragliche Anlage der Geschöpfe ist aber der Grund für ihr Leiden und Thätigsein dem Machtgebote Gottes gegenüber, oder ist dasjenige, aus dem ihr receptives oder actives Verhalten jenem Machtgebote gegenüber sich ergibt. Und so könnte man jenen gegenüber, die den Ausdruck pot. ob. pressen, für pot. ob. folgenden, rein sachlichen und wörtlich zu fassenden Ausdruck substituieren: principium agendi vel recipiendi quidquid Deus voluerit (n. 51 und n. 32). Doch genug über diesen Einwurf, den Mastrius (aaO. n. 31) mit Recht ein vocale vel potius grammaticale argumentum nennt.

Zu den gleichen Resultaten führt uns mit zwingender Logik der Begriff der Erhebung (elevatio). In unserer Frage handelt es sich nur um die Erhebung der Geschöpfe zu einer übernatürlichen Thätigkeit. Man unterscheidet bekanntlich eine doppelte Erhebung, die innere und die äußere. Jene geschieht durch eine übernatürliche zur Thätigkeitskraft der Seele hinzu-

---

[1]) *S. Thom.* 1 p. q. 33 a. 1.

kommende und diese zuständlich oder vorübergehend informierende und so zur übernatürlichen Thätigkeit befähigende Kraft oder Qualitas. Eine solche bleibende Kraft oder Qualitas ist zB. nach allen Theologen das lumen gloriae. Cardinal Franzelin definiert letzteres also: Vis quaedam intelligendi supernaturalis omni vi naturali eminentior, superaddita intellectui beatorum et per modum habitus informans mentem eamque elevans ad intuitivam visionem[1]). Nach den sog. thomistischen Theologen ist die wirkliche Gnade eine vorübergehende Qualitas oder Motio[2]). Die äußere Erhebung vollzieht sich durch unmittelbare Vereinigung göttlicher, der Natur nicht gebürender und von ihr nicht beanspruchter Kraft mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen Princip übernatürlicher Thätigkeit. In dieser Weise entstehen nach der richtigeren und allgemeineren Ansicht der Theologen jene Seelenacte, die wir wirkliche Gnade nennen. Wie nämlich die heiligmachende Gnade Theilnahme ist an der göttlichen Natur, so ist die wirkliche Gnade Theilnahme an der göttlichen Kraft. — Nun denn, weder in der ersten, noch in der zweiten Weise könnten unsere Seelenkräfte zur Hervorbringung übernatürlicher Thätigkeit erhoben und befähigt werden, wenn keine vis activa sich in ihnen fände, die für die Erhebung Anlage und Empfänglichkeit hätte. Es ist dieses so wahr, daß Suarez mit vollster Berechtigung behauptet, ein rein passives Vermögen könne als solches unmöglich zu einer wirklichen, von ihm hervor- und ausgehenden Thätigkeit erhoben werden, es könne höchstens der Träger einer übernatürlichen Qualitas werden (n. 32). Also in der Thätigkeitskraft des Geschöpfes oder, um concreter zu sprechen, in unseren Seelenkräften muss eine Anlage vorhanden sein, zufolge deren sie durch ein außerordentliches Eingreifen göttlicher Kraft befähigt werden können zur Setzung übernatürlicher Acte. Und diese Anlage führt den ganz ihrer Natur angemessenen Namen pot. ob. activa.

Und nun fragen wir nach den Gründen, welche Lemos und seine Schule veranlassen, in diesen Aufstellungen ein dogma pelagianum zu befürchten. Nach Lemos behauptet Suarez, unsere Seelenkräfte hätten ihrer innersten Natur zufolge eine pot. ob. activa für übernatürliche Thätigkeit; folglich, schließt Lemos,

---

[1]) De Deo thes. 16. [2]) Vgl. diese Zeitschrift 15 (1891) 480.

findet sich in unseren Seelenvermögen eine natürliche Anlage und Kraft (potentia et virtus naturalis) als hauptsächliche Ursache übernatürliche Lebensacte zu vollziehen (ad vitaliter et principaliter efficiendum opera supernaturalia); es kann mithin eine natürliche Kraft als hauptsächliche Ursache übernatürlich thätig sein (aaO.). Den Obersatz dieser Beweisführurg muss man zugeben; er enthält die von Suarez aufgestellte These. Die Folgerungen, die Lemos aus diesem Satze zieht, sind ein Spiel der Willkür. Wenn die pot. ob. passiva nicht eine natürliche Anlage genannt werden soll, warum soll die pot. ob. activa eine natürliche Anlage genannt werden müssen? Wie jene passive Anlage nicht eine natürliche genannt wird, weil nur Gott sie zu verwirklichen vermag, so darf auch diese active Anlage nicht eine natürliche genannt werden, weil wiederum nur Gott sie zu bethätigen vermag. Wie die Verwirklichung jener über alle Exigenz der Natur hinausgeht, so übersteigt die Bethätigung dieser gleichfalls alle Exigenz der Natur. Wie jene eine pot. ob. passiva genannt wird, weil sie sich dem freien Machtwillen Gottes gegenüber receptiv verhält, so wird diese pot. ob. activa genannt, weil sie nur durch den freien Machtwillen Gottes factisch thätig ist. Gerade diese ihre Eigenart gestattet nicht, was Suarez so oft und so eindringlich betont, ihr den Namen einer causa principalis beizulegen; ihre ganze Thätigkeit ist ja ein Mitthätigsein mit der sie erfassenden und unterstützenden göttlichen Kraft, und dieser gegenüber muß sie darum auch nothwendig als werkzeugliche Ursache gedacht werden. Konnte Suarez klarer seine Ansicht ausdrücken, als er es in folgenden Worten gethan: Dicendum . . esse potentiam obedientialem activam in rebus ipsis existentem, per quam efficere possunt supernaturalia opera *ut instrumenta Dei* ipso concurrente per auxilium vel concursum proportionatum effectui et excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturae (n. 7). Auf die Frage, was die potentia ob. activa sei, antwortet er: non esse aliquid a rebus distinctum, sed in unaquaque re creata ipsammet entitatem per se ipsam esse hanc obedientialem virtutem seu potentiam ad agendum ut *instrumentum Dei* (n. 8). Und dennoch soll die Natur als solche in sich die Kraft haben übernatürlich thätig sein zu können und zwar als Hauptursache dieser Thätigkeit? Suarez fordert

eine Abhängigkeit unserer Seelenkräfte von Gott betreffs der übernatürlichen Acte, wie sie dem Werkzeuge rücksichtlich des Werkmeisters eignet (ad agendum ut instrumentum Dei (n. 8); applicatur ad agendum per hanc potentiam a primo agente (n. 9); er fordert zur Bethätigung der von ihm vertheidigten Anlage unserer Seelenkräfte einen concursus proportionatus (n. 7; n. 39); einen concursus specialis, qui nec naturalis sit nec debitus (n. 9); einen concursus excedens concursum debitum naturali virtuti (n. 7). Wenn Lemos trotz dieser so bestimmten Erklärungen daran festhält, die von Suarez aufgestellte pot. ob activa als causa principalis, als potentia activa naturalis, oder virtus activa naturalis ad opera supernaturalia etc. zu deuten, so bekämpft er irgend einen imaginären Gegner, nicht aber Suarez.

Betreffs des dogma pelagianum spricht sich Suarez selbst also aus. Ohne Zweifel, sagt er, muss in unseren Seelenvermögen eine unvollkommene, gleichsam keimartige Thätigkeitskraft zur Vollziehung übernatürlicher Acte angenommen werden. Zunächst beruft er sich auf den heiligen Thomas. Die betreffende Stelle, in der ein unbefangener Leser die von Suarez vertretene Lehransicht wiederfinden muss, lautet: Nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum, quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti[1]). Sodann beruft er sich auf Cajetan und Alexander Halensis (n. 7). Er hätte sich auch auf Bannez berufen können. Bannez stellt die These auf: In homine est capacitas naturae et aptitudo secundum potentiam obedientialem ut possit elevari ad videndum Deum. Zum Beweise dieses Satzes weist Bannez darauf hin, dass im Steine und überhaupt in der unvernünftigen Creatur eine solche Empfänglichkeit und Befähigung sich nicht finde; es müsse aber zugestanden werden, dass der Mensch

[1]) In 4. dist. 8 q. 2 a. 3 ad 4. Auf die gleiche Stelle beruft sich Johannes v. hl. Thomas dort, wo er behauptet, die pot. ob. bestehe in der Widerspruchslosigkeit. Von dieser Widerspruchslosigkeit spricht der heilige Thomas hier offenbar nicht und überhaupt nirgends.

für die Anschauung Gottes, zu der er ja gelangen könne, eine capacitas naturalis habe. Auch der heilige Thomas lehre, unsere Seele sei naturaliter capax gratiae, und die Glückseligkeit sei secundum naturam hominis; allerdings könne der Mensch propria virtute diese Anlage nicht verwirklichen[1]. Diese ganze Argumentation setzt voraus, daß in unserer Seele wie im Keime eine Thätigkeitskraft vorliege, die bis zur visio beatifica durch göttliche Kraft gesteigert werden könne. Und nichts, nicht einmal eine in infinitum sich fortsetzende Reihe von Sünden, wie der heilige Thomas lehrt, vermag diese Befähigung der Seele für die Gnade zu zerstören, quia consequitur naturam ipsius[2].

Nach allseitiger Untersuchung dieser Veranlagung unserer Seele für die Gnade stellt Cardinal Bellarmin folgende zwei Sätze auf: 1. Habet homo ante omnem gratiam *potentiam remotam et imperfectam* ad opera pietatis facienda; 2. non habet homo ante omnem gratiam *potentiam proximam* et *perfectam* ad opera pietatis et ideo nihil in hoc genere ex se facere potest. In diesem Sinne löst auch Bellarmin das Dilemma des Chemnitz: Entweder hat der Mensch aus sich eine, wenn auch geringe Kraft zu übernatürlichen Werken oder er hat keine; im ersteren Falle kann er ohne Gott etwas thun, und das ist gegen das Wort des Herrn: sine me nihil potestis facere; im anderen Falle fehlt ihm jede freie Willensbewegung (exstinctum est liberum arbitrium) und er kann darum auch nicht mit der Gnade mitwirken. Bellarmin antwortet: Der Mensch hat ein entfernteres und unvollkommenes Vermögen und darum kann er aus sich allein nichts; wenn aber dieses Vermögen vervollkommnet wird (si perficiatur ea potentia) und ihm so die Kraft wird, kann er vieles. Der Cardinal stützt sich auf das bekannte Wort des heiligen Augustin: *Posse* habere fidem et caritatem naturae est hominum (de praed. Sanctorum c. 5), sowie auf die gleichfalls von Augustin angenommene Lehransicht des heiligen Ambrosius, daß unser natürliches Vermögen (naturalis possibilitas) durch die Sünde geschwächt werde[3].

Auch die Concilien sprechen unseren Seelenvermögen nicht jede Kraft für übernatürliche Acte ab, sie setzen vielmehr irgend-

---

[1]) In 1. p. q. 12 a. 1. [2]) *S. Thom.* 1. p. q. 48 a. 4.
[3]) *Bellarm.* De grat. et lib. arb. 6, 15.

welche (aliqualem) voraus; so zB. wenn sie lehren, Gott unterstütze uns, er bewirke, daß wir wirken usw. Diese Lehrbestimmungen entziehen sich jedem Verständnis ohne die Annahme, daß in unserer Seele eine innere, uns angeborne Thätigkeitskraft sich finde, die durch Gottes freie Macht zu übernatürlicher Thätigkeit gebracht werden könne. Sehr richtig schließt Suarez diese seine Erörterungen mit dem Satze: Non ergo per hanc vim activam inchoatam et imperfectam nostrarum potentiarum ad actus supernaturales favemus errori Pelagii, *sed fugimus errorem Lutheri* (n. 44). Dem ‚altprotestantischen Irrthum gegenüber‘, sagt Scheeben, setzt ‚nach katholischer Lehre‘ ‚die Gnade die Natur voraus nicht blos als ein Subject, worin sie selbst sein und wirken könne, sondern als ein frei actives Princip, welches durch sie zu einer ihm eigenen freien oder selbstmächtigen höheren Activität erhoben werden soll‘. Da aber ‚die übernatürliche Activität‘ ‚nur durch Erhöhung der natürlichen Activität und Freiheit verliehen werden kann, so schließt die Empfänglichkeit zugleich materiell und subjectiv hinsichtlich ihres natürlichen Grundes das Vorhandensein einer natürlichen Activität und Freiheit ebenso wesentlich ein, wie die Empfänglichkeit eines Stammes für ein Pfropfreis die natürliche Lebendigkeit des ersteren einschließt‘ (aaO. n. 920). Nicht ohne Grund findet es darum Suarez bedenklich, ‚das Vorhandensein einer natürlichen Activität‘ oder, wie er sich ausdrückt, einer vis imperfecta et inchoata zu läugnen: parum erit tutum parumque consentaneum principiis fidei id negare. Es ist ein Glaubenssatz, fährt er fort, daß unsere Seelenvermögen aus sich und ihrer natürlichen Kraft nach und unter dem gewöhnlichen, ihnen gebürenden Concurs unmöglich übernatürlich thätig sein können; ebenso sei es aber auch ein Glaubenssatz, daß mit göttlicher Hilfe, welcher Art diese nun auch immer sein möge, unsere Seelenkräfte übernatürlich thätig zu sein vermögen. Nicht minder stehe es als theologische Folgerung aus diesen beiden Sätzen fest, daß unsere Seelenvermögen ihrer Naturanlage nach einer Erhebung zu übernatürlicher Thätigkeit durch die Kraft Gottes fähig seien. Endlich sei es ein durch die Philosophie bis zur Evidenz erwiesenes Princip, daß Lebensacte nothwendig ein actives Vermögen fordern, von dem sie ausgehen und gesetzt werden. Aus diesen unläugbaren Thatsachen erhebt sodann

Suarez folgenden Schluſs: Unde sicut non est tutum negare conclusionem theologicam, quae ex uno principio de fide, et alio naturali sequitur, *ita non potest tuto negari esse in nostris potentiis secundum se hanc aliqualem activitatem* (n. 43). So viel über das ‚dogma pelagianum‘.

Wie Lemos, so kämpfte auch Godoy gegen einen fingierten Feind. Wenn wir Godoy glauben, so lehrt Suarez, die pot. ob. unserer Seelenvermögen komme eodem titulo et eadem ratione allen Geschöpfen zu. Natürlich lassen sich aus diesem Satze, der übrigens wie ein unerlöster Geist noch in alten und neuen Büchern fortspukt, die absonderlichsten Schluſsfolgerungen ziehen, zB. ein lebloses Wesen könne ebenso gut wie unsere Seele zur visio beatifica erhoben werden, oder unser Intellect entwickele ebensowenig eine Lebensthätigkeit bei der Anschauung Gottes wie ein lebloses Wesen, da ja seine pot. ob., zufolge deren er zur Anschauung Gottes erhoben werde, ihm mit den leblosen Wesen gemeinsam sei etc.[1]). Zu noch greifbareren Ungeheuerlichkeiten werden die Theologen von Salamanca fortgerissen, weil sie gleichfalls Suarez, den ‚primus inventor pot. ob. activae‘, lehren lassen, die pot. ob. sei ejusdem prorsus rationis in omnibus creaturis, ja sie sei una et eadem formaliter in omnibus[2]). Und Suarez? Nach Darlegung der oben bereits angeführten Definition der pot. ob. activa bestimmt er deren Umfang also: Extenditur autem ad omne id, *quod non implicat contradictionem, ut tali modo fiat*, et hoc est quasi adaequatum objectum ejus (n. 8). Also zum Objecte der pot. ob. activa gehört alles, was nicht an einem inneren Widerspruch leidet, d. h. was nicht ein Nichts ist. Wie wir ihn früher behaupten hörten, die Widerspruchslosigkeit bilde nicht das Wesen der pot. ob., so behauptet er hier und öfters, die Widerspruchslosigkeit sei eine Forderung des Objectes der pot. ob. Illa non repugnantia verius ac propius assignatur *ex parte objecti* talis potentiae; est enim *ad actum non re-*

[1]) Non magis vivet intellectus per visionem a se elicitam quam viveret quaevis alia inanimata creatura. In 1. p. q. 12 disp. 16 § 3 n. 70. [2]) Si attendamus ad Suarez, primum illius potentiae obedientialis activae inventorem, eam docet esse communem omnibus creaturis nec non unam et eandem formaliter in omnibus illis. De poenit. 12 tract. 24 disp. 6 dub. 1 § 3 n. 33.

pugnantem (n. 52). Eine Thätigkeit, die einen inneren Widerspruch enthält, kann auch von Gottes Allmacht nicht veranlaßt werden. Das Nichts fällt nicht in den Bereich der Allmacht; hoc enim omnipotentiae non subditur, sagt der heilige Thomas, und er gibt als Grund an: non propter defectum divinae virtutis, sed quia *non potest habere rationem factibilis*[1]).

Folgt nun aus dieser Lehre des P. Suarez, was Godoy und die Salmanticenser behaupten? Nein. Uebrigens antwortet Suarez selbst auf diese Anklage. Er sagt, es könne gegen seine Anschauungen geltend gemacht werden, daß die Geschöpfe, falls Gott sie in Thätigkeit versetzen wolle, diese Thätigkeit auch ausführen könnten und hierzu die nöthige Kraft in sich trügen, selbst wenn diese ihnen früher gemangelt hätte und auch Gott ihnen durch seinen Befehl und mit diesem keine neue Kraft verliehe; somit werde die Annahme einer pot. ob. activa hinfällig. Suarez antwortet: Sed hoc *apertam involvit contradictionem.* Und warum? Quia si voluntas Dei *non immutat realiter* creaturam, qua vult uti ut instrumento, *non potest illam in se reddere potentiorem et magis activam quam antea erat* (n. 33). Diesen Punkt hat auch Gutberlet übersehen, wenn er Suarez lehren läßt, ‚daß Gott alles aus und alles in allem machen, also auch in einem Dinge etwas hervorbringen könne, das aufzunehmen die Substanz ohne vorgängige Veränderung nicht geeignet wäre‘[2]). Suarez lehrt vielmehr, daß Gott ein Ding unmöglich zu einer Thätigkeit veranlassen könne, die zufolge der Naturanlage des betreffenden Dinges an einem inneren Widerspruch leide; falls Gott dennoch eine derartige Thätigkeit wolle, müsse er in der Naturanlage des betreffenden Dinges eine reale Veränderung vornehmen, durch welche eben dem Dinge die der verlangten Thätigkeit entsprechende Kraft verliehen und so der besagte Widerspruch gehoben werde. Auch Mastrius, der übrigens die pot. ob. activa mit Gründlichkeit und Geschick vertheidigt und durch das Ansehen seines Meisters Duns Scotus zu stützen sucht, spricht häufig (Metaph. l. c.; Phys. disp. 7 q. 6 a 5) die Ansicht aus, daß Suarez eine pot. ob. activa ansetze in quolibet ad quodlibet. Ma-

---

[1]) 1. p. q. 25 a. 3. [2]) Allgemeine Metaphysik[2] 77.

strius beruft sich auf Hurtado; letzterer erklärt aber vollständig im Sinne des Suarez: Debet esse effectus possibilis, ut ad illum sit potentia obedientialis (aaO. n. 138). Den tieferen Grund gibt Suarez selbst also an: Divinum imperium cum sit prudentissimum, *non cadere nisi in rem possibilem*, et consequenter vel *supponere* vel *conferre* creaturae *potentiam praestandi id, quod imperatur* (n. 34). Es ist dieses die Lehre des heiligen Augustin, nach welcher Gottes Macht nicht Willkür ist, da er durch seine Weisheit allmächtig ist, und der nichts aus den Dingen macht, was er vorher nicht in ihnen möglich gemacht hat: de unaquaque re facit, quod ante in ea fecit, ut possit. — Ist es also wahr, daß nach Suarez auch ein Stein zur visio beatifica wegen seiner pot. ob. activa erhoben werden könne?

Nicht minder falsch ist die Anklage derselben Salmanticenser und anderer Schriftsteller dieser Richtung, die von Suarez vertretene pot. ob. sei immediate activa oder immediate operativa. Die ganze bisherige Darstellung der Lehrmeinung des P. Suarez, besonders die oben gegen Lemos angeführten Belegstellen, beweisen, daß Suarez das gerade Gegentheil einer pot. ob. immediate operativa vertheidigt. Dieser letzteren, die übrigens einen Nonsens in sich schließt, und die von niemand gekannt oder anerkannt ist, mögen die Salmanticenser nur nachrufen: Abeat ut inutilis potentia illa obedientialis immediate activa[1]). Auch Schäzler war ein Gegner der pot. ob. activa; als aber Kuhn die pot. ob. passiva der ‚capacitas passiva der Concordienformel‘ an die Seite stellen wollte und die Empfänglichkeit unserer Natur als ‚eine active, persönliche, weil auf Freiheitsgebrauch beruhende‘ darstellte (Das Natürl. u. Uebernat. 84 ff.), sah sich Schäzler selbst zu der Frage und Antwort genöthigt: ‚Hat diese Ansicht (von der pot. ob. activa), welcher wir übrigens beizupflichten nicht in der Lage sind, mit der Kuhn'schen Aufstellung einer ‚activen persönlichen Empfänglichkeit‘ irgendwelche Verwandtschaft? Schlechterdings keine. Die Vertheidiger jener potentia activa sind weit entfernt von der Annahme, daß der creatürliche Geist vor dem Gnadenempfange das Vermögen einer solchen Thätigkeit besitzt, welche, als nothwendige Vor-

[1]) De poenit. l. c.

bedingung der Gnade, mit dieser in irgend einem inneren Zusammenhange stünde'[1]). Ist aber dieser ‚innere Zusammenhang' nicht gegeben mit einer potentia immediate activa?

Gleichwertig mit dem eben erledigten, ist auch folgender Einwurf: Der Concurs, den Suarez zur Bethätigung der pot. ob. activa fordert, bietet dieser entweder die ganze Thätigkeitskraft zur Erzeugung übernatürlicher Acte, oder er setzt einen Theil dieser Kraft voraus und gibt ihr den anderen, oder er gibt endlich gar keine Kraft, sondern führt nur die vorhandene zu übernatürlicher Thätigkeit fort. Letzteres müsse wohl Suarez festhalten und darum auch zugestehen, die von ihm aufgestellte pot. ob. activa sei entitative supernaturalis.[2]). Aus diesem Zugeständnisse ließen sich allerdings unschwer und nach Belieben häretische Anschauungen folgern. Hurtado weist ein ähnliches Argument mit folgender einfachen Unterscheidung ab: Elevatio nihil virtutis intrinsecae, addit: concedo; extrinsecum, nego (aaO. n. 134). Worin hat wohl obige merkwürdige Beweisführung ihren Grund? Lediglich in der thomistischen These, daß ein übernatürlicher Act ohne qualitas non vitalis nicht zustande komme. Ueber die zweifelhafte Existenz dieser qualitas non vitalis habe ich mich bei einer anderen Gelegenheit ausgesprochen[3]); darum hier nur einige Fragen. Bietet die qualitas non vitalis der Natur die ganze Thätigkeitskraft oder nur einen Theil der letzteren oder bietet sie ihr nichts an Kraft, sondern führt sie schlechthin die natürliche Kraft zu übernatürlicher Thätigkeit? Die Antworten auf diese Fragen sind ebensoviele Antworten auf obiges Argument. Und in der That, wenn die qualitas *non vitalis* sich mit der natürlichen Kraft zu einem einheitlichen Princip übernatürlicher Thätigkeit und zwar übernatürlicher Lebensthätigkeit verbinden kann, warum sollte das nicht die virtus divina, die potentia infinita, die virtus activa Dei vermögen, die ja doch nach Thomas und Capreolus die pot. ob. bethätigen? Und warum sollte zur menschlichen Natur des Gottmenschen (von dieser spricht zunächst obiger Einwurf) eine solche qualitas hinzutreten müssen, damit diese Natur ein in-

---

[1]) Natur und Uebernatur 99. [2]) Salmantic. 10 de incarnat. tract. 21 disp. 23 dub. 5 § 2 n. 18. [3]) ‚Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade', diese Zeitschrift 15 (1891) 480.

strumentum physicum werde zur Hervorbringung wunderbarer Wirkungen? Oder sollte der, qui omnia portat verbo virtutis suae, und überhaupt die göttliche Kraft nicht unmittelbar leisten können, was jene geschaffene qualitas leistet? — Der Satz: der Concurs, welchen Suarez zur Bethätigung der pot. ob. activa fordere, gebe der natürlichen Kraft keine Kraftvermehrung, sondern führe sie lediglich zur übernatürlichen Thätigkeit, enthält zudem eine contradictio in adjecto. Wie kann denn von Concurs also von göttlicher Mitwirkung und Unterstützung die Rede sein, und wie kann die natürliche Kraft zu übernatürlicher Thätigkeit, die sie ja aus sich zu leisten nicht vermag, geführt werden ohne Kraftverleihung? Freilich besteht diese Kraftverleihung nicht in einer qualitas mortua, sondern darin, daß die Seelenkraft mit der virtus infinita und potentia activa Dei zur Einheit eines Thätigkeitsprincips modo indebito verbunden ist. Aber eben deshalb kann die entsprechende Thätigkeit sich gar nicht innerhalb der Grenzen bewegen, welche natürlicher Kraft als solcher gezogen sind, vielmehr muss die zufolge jener Verbindung thatsächlich erhobene Seelenkraft eine höhere Thätigkeit entfalten und ad altiorem actum, wie Thomas sagt, geführt werden, einem Acte, der ihrer von göttlicher Kraft erfassten und bethätigten pot. ob. entspricht. Und dennoch soll die von Suarez verlangte pot. ob. activa sich als entitative supernaturalis darstellen? Die zufolge ihrer pot. ob. von der göttlichen Kraft bethätigte und mit dieser gleichzeitig und einheitlich wirkende Seelenkraft kann ebensowenig entitative supernaturalis genannt werden, als ein vom Feuer durchglühtes Eisen aufhört Eisen zu sein.

Endlich fragen wir, was befähigt die Natur zur Aufnahme der qualitas non vitalis? Offenbar die pot. ob. der Natur. Und wozu wird der Natur diese qualitas gegeben? Offenbar ut agat, wie Johannes v. hl. Thomas sich ausdrückt. Folglich setzt die qualitas einerseits in der Natur eine pot. ob. passiva voraus, damit sie aufgenommen werden könne; andererseits eine pot. ob. activa, damit sie ihren einzigen Zweck, die Thätigkeit nämlich, erreiche. Oder entwickelt die Naturkraft, in welche die qualitas aufgenommen ist, keine Thätigkeit? Ist die qualitas mortua allein thätig? Gewiss nicht; sonst wäre Godoy berechtigt zu fragen, warum ein lebloses Wesen vermittelst solcher qualitas nicht zur visio intuitiva Dei zu gelangen vermöchte.

Prüfen wir zum Schlusse noch die Einwürfe, die Johannes v. hl. Thomas gegen die von Suarez entwickelte Lehre erhebt. In den verschiedensten Variationen erklärt er zunächst, jede active Potenz habe ihrer Natur nach eine innere, positive Hinordnung zu dem ihr correspondierenden Acte, letzterer gehe ja von ihr positiv aus; sonach müsse sie auch positive potens sein zur Setzung dieses Actes[1]). Viel drastischer als ihr Urheber selbst stellt v. Schäzler die Sache dar; er schreibt: „Jede active Potenz, bemerkt der Thomist Johann vom hl. Thomas, involviert nothwendig eine positive Beziehung auf den ihr entsprechenden Act. Kann aber irgend ein Geschöpf eine positive Fähigkeit, Acte der Uebernatur hervorzubringen, von Natur aus in sich tragen'[2])? Man könnte vor allem auf diesen Einwurf antworten, daß, was er behauptet, von jeder rein natürlichen Potenz gesagt werden müsse, von der pot. ob. aber nicht gesagt werden dürfe. Ist die von Suarez behauptete pot. ob. eine rein natürliche Anlage? Suarez antwortet: Non potest haec potentia proprie dici naturalis . . neque etiam dicitur supernaturalis . . sed specialiter vocatur pot. obedientialis, quia non operatur nisi ex imperio creatoris et cum extraordinario et non debito concursu (n. 83). Sodann fragen wir, hat die pot. ob. passiva eine positive, innere Beziehung und Hinordnung zu der sie verwirklichenden Form? Mit Capreolus muss sie eine realis potentia genannt werden, und Johannes v. hl. Thomas selbst nennt sie realis et positiva potentia (p. 252). Ist aber eine solche Potenz denkbar ohne innere und positive Beziehung und Hinordnung? Potentia sine respectu intelligi non potest, sagt Hurtado (aaO. n. 180), und Johannes v. hl. Thomas selbst bekennt ein, daß die pot. ob. passiva eine positive Hinordnung allerdings nicht direct zum Acte, sondern zum Agens und erst vermittelst des Eingreifens dieses Agens auch zum Acte in sich trage (aaO.). Lehrt Suarez etwas anderes? Sagt er nicht ausdrücklich, deshalb sei die von ihm vertheidigte Anlage der Natur eine pot. *obedientialis* zu nennen, quia non ope-

---

[1]) Omnis potentia activa debet dicere intrinsecum et positivum ordinem ad suum actum seu effectum; activa enim potentia debet esse id, a quo positive potest exire effectus; ergo debet respicere effectum ut positive potens super illum. Curs theol. 9 q. 62 disp. 24 a. 1 p. 247. [2]) Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente 236.

ratur *nisi ex imperio creatoris?* Und doch soll die von Suarez angenommene pot. ob. activa eine potentia *positive potens* zur übernatürlichen Thätigkeit, ‚eine positive Fähigkeit, Acte der Uebernatur hervorzubringen‘, genannt werden dürfen? Suarez würde antworten, positive potens könne sie nur genannt werden, wenn Gottes Machtbefehl an sie ergangen und eine außerordentliche und ihr nicht gebürende göttliche Mitwirkung und Unterstützung ihr geworden: non operatur nisi ex divino imperio et cum extraordinario et non debito concursu.

Ganz dasselbe muss schließlich betreffs der pot. ob. passiva behauptet werden, und es bleibt richtig, was Hurtado und so viele andere wiederholt hervorheben: Omnia incommoda ab adversariis objecta contra activam potentiam (ob.) urgent passivam (aaO). Den uns beschäftigenden Einwurf behandelt Hurtado mit folgenden Worten: Sicut magnum reputant inconveniens, ut *ex ipsa natura oriatur virtus assurgens ad effectum supra omnem naturam,* idem erit de *passiva,* quia *effectus non minus continetur in* causa materiali, quam efficiente (n. 178). Wenn unsere Seele als das Subject, als die causa materialis der durch Gottes Macht ihr gewordenen heiligmachenden Gnade, und unsere Seelenvermögen als die Träger übernatürlicher Habitus gedacht werden müssen, so kann und muss auch unsere Seelenkraft gedacht werden als eine von der virtus activa Dei, der potentia infinita verwendete, unterstützte und erhobene Wirkursache, als causa efficiens übernatürlicher Lebensacte. Und was immer für oder gegen die positive Hinordnung und die positive Veranlagung und das positive Können unserer Seele und Seelenvermögen betreffs der heiligmachenden Gnade und des übernatürlichen Habitus gesagt werden kann und muss, genau dasselbe kann und muss gesagt werden für oder gegen die positive Hinordnung, die positive Veranlagung, das positive Können unserer Seelenkräfte in Hinsicht auf die übernatürliche Thätigkeit. Und wie endlich die Anlage unserer Seele und Seelenvermögen für die Gnade und die übernatürlichen Habitus mit Recht und sehr bezeichnend pot. ob. passiva genannt wird, so wird die Anlage unserer Seelenkräfte für übernatürliche Lebensacte mit gleichem Rechte und gleichfalls sehr bezeichnend pot. ob. activa genannt.

Die Verfolgung der Gedankengänge des Johannes v. hl. Thomas in dieser Frage bildet überhaupt ein interessantes Studium.

Man sieht, wie er begrifflich vollständig die Ansicht des Suarez festhält, in Worten aber wider sie streitet und in diesem Streite derart scharf selbst im Wortausdrucke an die Anschauungen des P. Suarez streift, daß er sich wiederholt zu der Aeußerung veranlasst fühlt, es handle sich in der That nicht um bloße Worte, es liege wirklich eine sachliche Differenz vor[1]). Gerade bezüglich des eben erörterten Einwurfes gesteht Johannes v. hl. Thomas selbst zu, daß die potentia unserer Seelenkräfte für übernatürliche Acte nicht zwar formaliter, aber radicaliter activa genannt werden müsse. Jene (die formaliter activa) schließe eine positive Beziehung zum Acte ein; nicht so die radicaliter activa[2]). Und worin besteht diese radicalis activitas nach Johannes v. hl. Thomas? Die Erhebung zur Thätigkeit, sagt er, setzt in dem zu erhebenden Subjecte (also in unseren Seelenvermögen) etwas Actives voraus, ein der Erhebung fähiges activum, das in sich die Anlage trägt zu übernatürlicher Thätigkeit, eine Anlage, die anderen zu solcher Thätigkeit unfähigen Dingen nicht zukommt, zB. dem Steine[3]). Der Grund aber, warum diese pot. ob. radicaliter activa angenommen werden muss, ist nach Johannes v. hl. Thomas dieser: eine übernatürliche Kraft kann nur für ein thätiges Vermögen Kraft und Grund übernatürlicher Acte werden und zwar für ein derart thätiges Vermögen, das, wie es bezüglich eines natürlichen Objectes die natürliche Thätigkeitskraft besitzt, so auch bezüglich eines übernatürlichen Objectes übernatürliche Thätigkeitskraft gewinnen kann. Welchen dieser Sätze, frage ich nun, unterschrieb etwa Suarez nicht? Ja, welchen dieser Sätze lehrt Suarez nicht und zwar mit bestimmten Worten? Was ist denn die pot. ob. activa, die Suarez vertritt, anders als jene Anlage unserer Seelenkräfte, zufolge deren sie fähig sind, durch

---

[1]) Quae videntur solis verbis differre, vere autem differunt in se. L. c. 2 q. 12 disp. 14 a. 2 n. 30; cf. n. 13 14 16. [2]) Potentia obedientialis potentiarum vitalium non est passiva formaliter, nego; radicaliter, concedo; et ita radicaliter est activa, non formaliter. L. c. 9 q. 62 disp. 24 a. 1 p. 247. [3]) Dicitur radicalis activitas, quia id, quod materialiter praesupponitur ad elevationem, debet esse *activum* et sub *ratione activi* elevabile; unde debet habere capacitatem per aliquam activitatem, quam capacitatem aliae res non habent, quae similiter activae non sunt; non enim lapis etc. *Ib.*

einen alle ihre Anforderungen übersteigenden Beistand Gottes übernatürlich thätig sein zu können? Die Gründe, welche Suarez bestimmten die pot. ob. activa anzusetzen, kann man nicht kürzer zusammenfassen, als es von Johannes v. hl. Thomas in folgenden Worten geschieht: Non potest virtus supernaturalis fieri virtus et ratio operandi nisi illi, quae est potentia operativa et taliter operativa, ut sicut habet virtutem naturalem respectu sui objecti naturalis, ita supernaturalem possit induere respectu ejus, quod est supra naturam sui objecti (p. 248). Diese potentia operativa ist zweifelsohne eine potentia obedientialis; und so hätten wir denn eine potentia radicaliter activa, oder eine potentia obedientialis operativa. Es ergieng Johannes v. hl. Thomas ähnlich wie es später Scheeben ergieng. Auch Scheeben gesteht zu, man könnte ,dem altprotestantischen Irrthum gegenüber' die Anlage unserer Seelenkraft für übernatürliche Thätigkeit ,eine capacitas naturalis activa' nennen, ,wenn nicht der Ausdruck selbst so gezwungen wäre', oder ,eine potentia activa remota oder incompleta' (n. 920). Ja, da möchte man denn doch fragen, warum nicht lieber frischweg das schreckliche Wort aussprechen: potentia obedientialis activa? vielleicht weil Suarez sein Erfinder ist? oder weil es thomistische Ohren verletzt? Jedenfalls faßt dieser Ausdruck die zu bezeichnende Sache viel tiefer und ist vom philosophisch-theologischen Standpunkte aus besehen bedeutend schärfer und klarer.

Diese Anschauungen Johannes' v. hl. Thomas glaubt v. Schäzler (aaO.) also vortragen zu sollen: ,Bei der unbeschränkten Oberherrschaft der letzteren (der göttlichen Allmacht) über alles Geschaffene kann nun allerdings die Creatur sowohl als Receptiv übernatürlicher Wirkungen gebraucht, als auch bis zu werkzeuglicher Hervorbringung solcher gesteigert werden. Zu den Acten der Uebernatur ist das Geschöpf hinreichend befähigt durch die ihm eignende Passivität gegenüber seinem Schöpfer. Hieraus ergibt sich ein unbeschränkter Gehorsam, welcher sich auch bis zu übernatürlicher Thätigkeit erstreckt, falls es dem Schöpfer beliebt, seinen Machtbefehl an das Geschöpf ergehen zu lassen. Letzteres nimmt nicht blos übernatürliche Wirkungen geduldig in sich auf, sondern bringt auch selbst solche hervor, ohne jedoch eine dieser gesteigerten Action entsprechende, ange-

borne Activität oder active Potenz, wie Suarez will, vorher in sich zu tragen'. Also die Creatur kann ‚bis zu werkzeuglicher Hervorbringung' übernatürlicher Wirkungen ‚gesteigert werden'; sie ‚nimmt nicht blos übernatürliche Wirkungen geduldig in sich auf, sondern bringt auch selbst solche hervor' und zu dieser ‚übernatürlichen Thätigkeit' und zur Hervorbringung von ‚Acten der Uebernatur' genügt die dem Geschöpfe ‚eignende Passivität gegenüber seinem Schöpfer'. So spricht Johannes v. hl. Thomas nicht. Er lehrt ausdrücklich, daß von ‚dieser gesteigerten Action' nothwendig eine radicalis activitas, eine potentia radicaliter activa, ein activum et in ratione activi elevabile, eine potentia operativa vorausgesetzt werde. Und diese Lehransicht trägt Johannes v. hl. Thomas an der von Schäzler angezogenen Stelle vor. An einer anderen Stelle spricht Johannes v. hl. Thomas wo möglich noch bestimmter. Zur Erklärung der übernatürlichen Thätigkeit unserer Seelenvermögen fordert er in der Seelenkraft ein principium activum radicale et obedientiale, das als solches und aus sich in keinem Verhältnisse stehe zu übernatürlicher Thätigkeit, das aber der Erhebung fähig und somit fähig sei, zu der fraglichen Thätigkeit in das geforderte Verhältnis gebracht zu werden, und diese alsdann auch hervorbringe. Die Seelenkraft verhalte sich also keineswegs lediglich receptiv und passiv, sie nehme vielmehr nur deshalb etwas in sich auf, ut elevetur *ad agendum*, also zum Zwecke einer Thätigkeit und um ein der letzteren proportioniertes Princip zu werden[1]). Dieses von Johannes v. hl. Thomas geforderte principium activum radicale et obedientiale ist nichts mehr und nichts weniger als die von Suarez verlangte pot. ob. activa. Was ist denn jenes principium activum radicale? Johannes v. hl. Thomas antwortet: Principium activum radicale est *principium activum improportionatum, capax autem, ut elevetur ad hoc, ut reddatur proportionatum et agat* (l. c.). Suarez aber sagt, die Erhebung einer Creatur zu übernatürlicher Thätigkeit (cum ad agendum elevanda sit)

---

[1]) Ideoque praesupponi debet principium activum radicale et obedientiale et *non mere passivum*, quia si recipit, est ut elevetur ad agendum et ut in activitate et sub ratione activitatis crescat, et proportionetur. L. c. 2 q. 12 disp. 14 a. 2 n. 30.

fordere in der Creatur eine vis activa, sonst läge in deren Erhebung ein Widerspruch: sine illa vi activa illa elevatio omnino repugnat (n. 48). Diese vis activa oder jenes principium activum ist nothwendig eine pot. obedientialis, die, weil sie nicht aus sich oder formaliter activa ist, ganz richtig von Johannes v. hl. Thomas activitas radicalis oder principium activum *radicale* et *obedientiale,* und von Suarez nicht minder sachgemäß eine activitas oder vis activa fundamentalis et obedientialis (n. 45), oder, was vollständig der Sache nach gleichlautet, pot. ob. activa genannt wird.

Wenn dagegen Johannes v. hl. Thomas behauptet, der ganze Unterschied oder, wie er sich ausdrückt, der totus punctus differentiae seiner Anschauung von der des Suarez liege darin, daß die von letzterem angesetzte vis activa eine proportionata und proxima sei (aaD. n. 25), so thut er Suarez Unrecht und bekämpft einen Satz, den Suarez und jeder Theologe als irrthümlich zurückweist. Wo und wann hat Suarez gelehrt, die von ihm vertheidigte pot. ob. activa sei ein principium aliquid habens proportionatae virtutis oder sogar ein principium activum aliquam proportionem proximam habens? (ib. n. 38). Suarez nennt die von der Erhebung vorausgesetzte und sie ermöglichende vis activa eine remota et fundamentalis et obedientialis (n. 45), eine inchoata et imperfecta (n. 43; n. 48); betreffs der pot. ob. activa sagt er: illa potentia secundum se sumpta, est tantum remota, nec constituit rem ex natura sua simpliciter potentem ad sic (scil. supernaturaliter) operandum, sed proprie constituit capacem, ut elevari possit a Deo ad hujusmodi operandi modum (n. 9), coadjuvando vel elevando potentiam imperfectam et inchoatam (n. 34). Nach Johannes v. hl. Thomas soll Suarez lehren, unser Seelenvermögen sei allerdings ein unvollkommenes und unzureichendes Princip rücksichtlich der übernatürlichen Thätigkeit, allein es trage zufolge seiner pot. ob. activa in sich irgend eine dieser Thätigkeit proportionierte Kraft, ja es stehe sogar zu der genannten Thätigkeit irgendwie im nächsten Verhältnis, wenn auch in so unvollkommenem Maße, daß die Seelenkraft zu jener Thätigkeit aus sich selbst nicht übergehen könne, und überhaupt auf die Uebernatürlichkeit des Actes keinen Einfluss nehme, sondern nur hinsichtlich der natürlichen Vitalität des

Actes mitwirke[1]). Wahrheit ist, daß Suarez erstens (was Johannes v. hl. Thomas auch einzubekennen scheint) der Seelenkraft wegen ihrer pot. ob. activa an und für sich nicht mehr und nicht weniger ein Verhältnis zu der übernatürlichen Thätigkeit zuspricht und zuerkennt als Johannes v. hl. Thomas, weil er sich unsere Seelenkraft einzig nur als ein principium activum radicale et obedientiale nach dieser Richtung hin denkt; daß Suarez zweitens constant lehrt, die Uebernatürlichkeit unserer Lebensacte sei von deren Vitalität absolut unzertrennlich, weil ein einheitliches, gleichzeitig wirkendes Princip diese Acte erzeugt, nämlich die von der virtus divina erfaßte, unterstützte und erhobene Seelenkraft, folglich die betreffenden Acte nicht nur nothwendig übernatürlich, sondern auch nothwendig Lebensacte sein müssen[2]). Und in der That, wenn die qualitas mortua sich mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip zu verbinden vermag, das übernatürliche Acte und zwar übernatürliche Lebensacte hervorbringt, obschon doch die fragliche qualitas allgemein *non vitalis* genannt wird, wie sollte sich da die potentia activa Dei, die potentia infinita nicht mit der Seelenkraft zu einem einheitlichen Princip übernatürlicher Lebensacte zu vereinigen vermögen[3])?

Einen wirklich sachlichen Unterschied zwischen den Anschauungen Johannes' v. h. Thomas und denen des Suarez dürfte

---

[1]) Potentia obedientialis actus, quam alii auctores ponunt, est principium activum aliquam proportionem proximam habens, sed imperfectam ad influendum, non quidem ad influendum id, quod supernaturalitatis est, ad id enim nullam proportionem habet, sed ad influendum aliquid naturaliter, quod relucere existimant in actu, scil. vitalitatem, quam naturalis ordinis esse dicunt. L. c. n. 30. [2]) Vgl. diese Zeitschrift aaO. 511. [3]) Zu der gleichen schiefen Auffassung, wie die eben widerlegte, könnte auch folgende Stelle aus Scheeben Veranlassung bieten; er sagt, daß die Molinisten ‚diese Potenz (pot. ob. activa) auch als natürliche neben der Gnade, nicht blos durch dieselbe, zu den übernatürlichen Acten mitwirken lassen' (aaO. n. 927). Durch welche Kraft ist denn die Seelenkraft bei diesem ganzen Vorgange thätig? Nur durch die Gnadenkraft; also kann sie nicht ‚neben der Gnade' ‚als natürliche Kraft mitwirken'. Weil die Kraft Gottes die pot. ob. activa des Seelenvermögens bethätigt, können die Kräfte, durch die es thätig ist, nur die erhobenen Seelenkräfte sein, und in diesem Sinne sagt P. Palmieri richtig: Vires, quibus facultas agit, non sunt naturales, sed supernaturales. De gratia divina actuali 65.

man wohl auch kaum in folgender Erörterung finden können. Johannes v. hl. Thomas verlangt, daß die pot. ob. vor allem in ihrer Beziehung zu dem sie bethätigenden Agens gedacht werden müsse; nach dieser Richtung hin erweise sie sich jedoch offenbar als passive Potenz; oder, wie Schäzler übersetzt, ‚die jenem Einfluſs (Gottes) vorangehende pot. ob. ist als bloße Receptivität zu denken' (aaO.). Erst nach dem Eingreifen Gottes werde sie active Potenz: tunc autem fiet activa pot. ob., quando communicatur ei virtus a superiore agente[1]); demnach dürfe sie ante motionem et usum Dei nicht als pot. ob. activa gefaſst werden (p. 255). — Wenn wir uns auf den sog. thomistischen Standpunkt stellen, so müssen wir freilich annehmen, daß ohne praemotio physica keine Thätigkeit denkbar sei, mithin zu jeder, namentlich aber zu jeder übernatürlichen Thätigkeit, eine qualitas gefordert werde. Selbstverständlich muſs nun das betreffende Vermögen diese qualitas wenigstens begrifflich früher in sich aufnehmen, als es thätig zu sein vermag, und so geht allerdings jeder Thätigkeit ein Leiden voraus. Und dennoch, selbst diese Annahme schließt die pot. ob. activa nicht nur nicht aus, sie fordert sie geradezu. Jene qualitas wird ja nur zum Zwecke einer Thätigkeit gegeben; diese Thätigkeit aber, wie uns eben früher Johannes v. hl. Thomas selbst belehrte, schließt ein principium mere passivum aus und fordert ein principium activum radicale et obedientiale, also ein wurzelhaft actives, der Erhebung fähiges Princip. Ob nun dieses Princip in Beziehung auf das es bethätigende Agens ein passives, und nur in Beziehung auf die durch Gottes Einfluſs hervorgebrachte Thätigkeit ein actives genannt werden soll, ist an sich eine belanglose Frage, da sich beide Beziehungen begrifflich wohl trennen lassen mögen, sachlich jedoch sich gegenseitig einschließen und vollständig decken. Nemo ambigere potest, quin inferior dicatur superiori obedire *faciendo* ejusque jussa *exsequendo*, sagt zutreffend Mastrius (aaO.). Die Anlage der Natur für eine nur durch und unter Gottes Kraft zu vollziehenden Thätigkeit ist ja gerade das, was Suarez pot. ob. activa nennt und darum will er, daß die pot. ob. nicht ihrem ganzen Umfange nach und in jedweder Rücksicht gefaſst als ein passives Vermögen angesehen werde, eben

[1]) L. c. 9 p. 252.

weil eine pot. ob. zur Thätigkeit factisch da ist. Das zu läugnen gestatten aber auch Johannes v. hl. Thomas die von ihm aufgestellten Principien nicht.

Nun noch ein Wort über den Appell an den heiligen Thomas: Thomas ist gegen die von Suarez erfundene pot. ob. activa. Nun Suarez lehnt diesen Appell factisch dadurch ab, daß er sich wiederholt auf die Lehre des heiligen Thomas stützt. In Wirklichkeit ist die von Suarez aufgestellte Lehransicht die Fortbildung eines von Augustin angeregten, von Thomas und der Scholastik weitergeführten Begriffes. Jener Appell hätte in einer offenen Frage überhaupt nur dann eine Berechtigung, wenn man die Acten der philosophisch-theologischen Wissenschaft mit dem Tode des Aquinaten als abgeschlossen angesehen und jedem ferneren Fortschritt und Vordringen auf diesem Felde ein für allemal einen Schlagbaum gezogen wissen wollte. Wer wagt es diesen Satz den Neuerungen des 16. Jahrhunderts und den stets wechselnden Zeit- und Streitfragen gegenüber zu verfechten? In offener Frage entlehnt jede Ansicht ihren Wert den Gründen, die sie stützen.

Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen.

Von Dr. Oscar Braun.

So spärlich die Hinweise auf ein besonderes Gericht in der syrischen kirchlichen Literatur sind und so wenig dort die Lehre von der besonderen Vollendung des Menschen überhaupt behandelt wird, so lebendig lebt seit den Tagen Ephräms in der Seele des aramäischen Christen das Bild des allgemeinen Gerichtes, und die Endvollendung des Menschen bildet eines der am häufigsten behandelten Themen. Nachdem ich in meiner Schrift ‚Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele‘ das Wichtigste über die bei den Syrern verbreiteten Ansichten über den Zustand der Menschenseele nach dem Tode anhangsweise zusammengestellt, soweit es mir erreichbar war, sollen nun im Folgenden die in den syrischen Kirchen vorgetragenen Anschauungen und Lehrmeinungen über Ereignis und Zustand der allgemeinen Vollendung behandelt werden, soweit die mir zu Gebote stehenden Quellen es ermöglichen.

Ueber die Zeit des Weltendes treten uns zunächst zwei Ansichten entgegen. Nach der einen ist der Mensch geschaffen, um die durch den Engelsturz entstandene Lücke im Himmel auszufüllen. So sagt von den Jakobiten Moses bar Kepha, Bischof von Mosul († 903) in seinem Buch vom Paradies I 23[1]): ‚Wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, so wären sie im Paradiese geblieben, bis sie die Zahl der abgefallenen Engel ausgefüllt hätten‘;

[1]) Migne PG 111, 514.

und Jakob (Severus) Bartellaja, Bischof von Mar Mattai und Tagrit († 1241), lehrt in seinem ‚Buch der Schätze'[1]): ‚Gott der gute und allwissende dachte die himmlischen Scharen bevor sie waren, und dieser Gedanke war schöpferisch, und als die Morgensterne geschaffen wurden, da jubelten, wie der große Job (38, 7) sagt, die Engelsöhne. Als aber Satan die Güte Gottes sah, daß er ihn aus unsterblicher Natur erzeugte, da erhob er seinen Nacken, empörte sich, sündigte freiwillig und fiel aus dem Dienste Gottes und stieg herab vom hohen Himmel, er und all seine Scharen, bis Gabriel rief: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Deshalb schuf Gott den Menschen und befahl, daß er und sein Same die Gebote halte und dafür erbe den Platz des Abgefallenen. Denn es sagt der hl. Theologus (Gregor von Nazianz): „Die himmlische Welt muss ausgefüllt werden", und der hl. Johannes (Chrysostomus): „Das Ende wird nicht kommen, bevor der Platz der gefallenen Engel durch die Gerechten ausgefüllt ist". Von den Nestorianern schreibt Abdmeschiha v. Hirta (um 540) in seinem Briefe an Sergius[2]): Gott schaffe alle Menschen, damit die Zahl derer ausgefüllt werde, die mit Satan ihrem Herrn abfielen; und Salomo von Bassora schreibt in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in seinem ‚Buch der Biene' (Cap. 5[3]): Die Zahl der Menschen, die in die Welt kämen, sei gleich der aller himmlischen Scharen, oder auch sie sei gleich der eines der (9) himmlischen Chöre. Denn von drei Chören sei je ein Drittel abgefallen, deren Platz nun durch die Menschen ausgefüllt werden müsse[4]). In etwas anderer Weise scheint aber dann später der berühmte Abdischo von Sauba in seinem ‚Buch der Perle' (Tract. 5 cap. 7[5]) anzunehmen, die Seligen im Himmel würden zu den neun Engelchören einen neuen, zehnten bilden, wenn er sagt: ‚Ein vom Geiste Gottes erleuchteter Mann hat gesagt, wenn die rechte Zahl der zehnten Classe, der menschlichen Geschlechtsfolgen voll sein wird, dann kommt das Ende'.

---

[1]) Cod. syr. vat. 159 fol. 67bβ. [2]) Cod. syr. vat. 185 fol. 110. [3]) *Salomonis* ep. Bassorensis liber apis lat. vert. *Schönfelder*, Bamberg 1866, p. 11; *Wallis Budge:* The book of the bee (Anecd. Oxon. semit. ser. I 2) p. 14. [4]) Salomo nimmt nämlich, wie wir später noch sehen werden, eine schließliche Apokatastase aller Menschen an. [5]) *Mai,* criptorum veterum nova collectio X 364; *Badger,* The Nestorians and their rituals II 419.

Weiter verbreitet scheint die andere Ansicht gewesen zu sein, welche der Welt im Anschluss an die Schöpfungstage ein Dasein von 6000 oder 7000 Jahren zuschrieb, je nachdem man den Sabbattag noch hinzuzählte oder nicht. Erstere Ansicht scheint schon unter den Juden zur Zeit Christi verbreitet gewesen zu sein, indem man den Eintritt des עולם הבא[1]) auf den Beginn des siebenten Jahrtausends setzte, an welchen Zeitpunkt wiederum Viele das Auftreten des Messias knüpften. Und in der christlichen Literatur vertritt schon der Barnabasbrief (Cap. 15) die Lehre, daß nach 6000 Jahren der Herr alles zu Ende bringen werde. Aehnlich lehrt Aphraates, der persische Weise, in seiner um 336 geschriebenen Homilie über die Liebe[2]) mit Beziehung auf Psalm 89, 4, daß unsere weisen Lehrer sagen, wie Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen habe, so werde er sie nach sechs Jahrtausenden zerstören. Dieselbe Ansicht vertritt dann der berühmte Jakobit Jakob von Sarug († 521) in seiner Homilie über das Hexaemeron zum sechsten Tage. Wenn Moses, sagt er, berichtet, daß Gott am siebenten Tage ruhte, so ist das nur bildlich zu fassen. Denn Gott wirkt beständig in seiner Schöpfung, wie ja auch der Herr sagt: ‚Mein Vater wirkt bis jetzt‘ (Joh. 5, 17). Moses wollte damit nur wie in einem ‚geheimnisvollen Typus‘ ausdrücken, daß das Wirken Gottes überhaupt sechs Jahrtausende (Ps. 89, 4) dauere, daß dann auf diese Welt die neue folge, worin keine Veränderung mehr sei. Aehnlich scheint der sonst von ihm so bitter bekämpfte Origenist Stephan bar Sudaili gelehrt zu haben. Nach dem Briefe des Philoxenus an die Mönche Abraham und Orestes[3]) behauptete er nämlich in seinem Evangeliencommentar zu Luc. 13, 32: Die gegenwärtige Welt sei der Freitag, der Sabbat sei die Zeit des Lohnes und der Strafe, dann folge der große Sonntag der *ἀποκατάστασις*, wo Gott ‚Alles in Allem sei‘ (1 Kor. 15, 28). Der Sinn des Ganzen ist wohl der: die vorchristliche Welt dauerte 5000 Jahre (Sonntag bis Donnerstag);

---

[1]) Vgl. dazu Stellen wie Matth. 12, 32; Marc. 10, 30; Eph. 1, 21, sowie den in vielen nestorianischen Hymnen, besonders Todtenhymnen sich findenden Refrain: ‚Die zwei Welten, die Du geschaffen‘. [2]) *Wright*, The homilies of Aphraates, the Persian sage (London 1869) I 36; Bert, Aphrahat's, des persischen Weisen Homilien (in ‚Texte und Untersuchungen‘ usw. von Gebhardt und Harnack III 31). [3]) *Assemani*, BO II 30 ss.

jetzt dauert die Welt nach Christus wieder 1000 Jahre (Freitag), worauf eine tausendjährige Vergeltung den gegenwärtigen Weltlauf abschließt. Später schreibt dann Georg, Bischof der Araber, in seinem Brief an den Priester Jeschua, der wegen einiger Bedenken über die Schriften Aphraates' sich an ihn gewendet hatte, unter anderem[1]): ‚Betreff dessen, was deine Brüderlichkeit geschrieben hat, daß der persische Schriftsteller gesagt habe, daß nach Ablauf von 6000 Jahren der Untergang der Welt sein werde, sollst du wissen, daß auch viele andere Christen diese Ansicht gehabt haben, wie ihre Worte zeigen'. So führt er dann an: den alten Häretiker Bardaisan mit seiner Schrift ‚über die gegenwärtigen σύνοδοι der Gestirne des Himmels'; Hippolyt (Memra 4 in Daniel.), welcher aber die Geburt Christi erst auf das Jahr 5500 setze, so daß für die Zeit nach ihm nur mehr 500 Jahre blieben, die jedoch bereits vergangen seien; endlich auch noch die bereits angeführte Stelle aus Jakob von Sarug. Er selbst meint dann aber mit Beziehung auf Apg. 1, 7, daß man weder die Zeit des Anfangs noch die des Endes wisse, wie auch Marc. 13, 32 der Heiland von sich selbst nur in ‚pädagogischer und uneigentlicher Weise', von den Engeln aber im eigentlichen Sinne sage, daß sie den Gerichtstag nicht wissen. — Von den Nestorianern ist zu erwähnen der Patriarch Timotheus I († 820), welcher in seinem langen Briefe über die Seele an ‚Rabban Bochtischo, Diakon und Arzt des Königs'[2]), seine Theorie vom Seelenschlaf damit zu beweisen sucht, daß er sagt: ‚Wenn die Seele vom Leibe getrennt Wissen besäße, dann müßte ihr auch Wille zukommen und mit dem Willen auch Verdienst und Mißverdienst, und wie könnte es dann zB. sein, daß der Leib Abels, der ungefähr 30 Jahre verdient und der Kains, der 1000 Jahre sich Mißverdienste erworben habe, mit ihren Seelen, die dies 7000 Jahre gethan hätten, wieder vereinigt würden?' Um das Jahr 920 schreibt dann Bischof[3]) Elias von ‚Peroz Schabor, das ist Anbar', in seinem großen metrischen Werke:

[1]) Wright aaO. 27; Lagarde, Analecta syriaca 114; Bert aaO. 43 der Einleitung. [2]) Nach einer Handschrift der Propaganda: Mus. Borg. K. VI 7 p. 271. [3]) Als solchen bezeichnet ihn Assemani BO III[a] 258; die Hs. scheint ihn Diakon zu nennen, der Ausdruck ist eine bescheidene Wendung: deserviens ecclesiam = regens eam.

‚Capitel oder Hauptstücke zur Unterweisung der Lernbegierigen‘[1]): Am Freitag sei Adam geschaffen, am Freitag aus dem Paradiese vertrieben, am Freitag von Christus erlöst worden, darum sei der Freitag und mit ihm das sechste Jahrtausend der Tag Christi. Einen Typus des 6000jährigen Weltbestandes findet er dann weiter darin, daß Henoch im siebenten Geschlecht in das Paradies aufgenommen worden sei (fol. 35b). Auch sei in Spanien ein Meer, das jedes siebente Jahr austrete; ‚so läuft im siebenten Jahrtausend der Lauf der Gerechtigkeit ab; denn die Welt ist ein Meer, gemäß dem Worte des königlichen Propheten‘ (fol. 88 a). Dagegen scheint er dann doch auch wieder den Weltlauf auf volle sieben Jahrtausende auszudehnen, wenn er an anderer Stelle (fol. 151 a) die Welttage mit Rücksicht auf die Siebenzahl der Planeten ebenfalls auf sieben festsetzt. Ebenso ist nach Salomo von Bassora ‚Buch der Biene‘ Cap. 56 dieses gegenwärtige siebente Jahrtausend das letzte[2]); und in dem nestorianischen Begräbnisritual für Priester[3]) heißt es: ‚Wenn . . die 7000 Jahre zu Ende gehen werden‘. — Die Manichäer dagegen scheinen die Dauer der Welt auf 9000 Jahre festgesetzt zu haben, denn nach der Conciliensammlung des Abdischo von Sauba[4]) verbietet ein Kanon der Orientalen am Sonntag zu fasten, weil die die Auferstehung läugnenden Manichäer glauben, daß an diesem Tage nach 9000 Jahren die Welt vergehe, und sie deshalb trauern und fasten.

Wenn nun so die Zeit des Endes gekommen ist, dann ‚bläst Gabriel in die Posaune und bringt Aufregung in die Wohnungen des Scheol und es stehen auf die Todten‘[5]). Oder auch[6]): ‚Beim Schall der Posaunen stehen die Todten auf einen Wink gleichmäßig auf‘. Nach Salomo von Bassora[7]) dagegen erscheint Gabriel mit dem Kreuze; dann ertönt die erste Posaune, worauf die Welt vergeht; nur wenige Menschen bleiben am Leben gemäß 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 15, 51. Darauf ertönt die zweite Posaune; Christus

---

[1]) Cod. syr. vat. 183 fol. 107a. [2]) Schönfelder 87; Budge 140. [3]) Badger aaO. II 302. [4]) Mai aaO. X 250. [5]) Nestorianisches Ritual (des oberen Klosters des Mar Abraham und Mar Gabriel) cod. syr. vat. 308 III fol. 73b. [6]) Monophysitisches Begräbnisritual (Mus. Borg. K. VII 21 fol. 15a). [7]) Schönfelder 93; Budge 152.

schwebt herab bis zum zweiten Drittel des Himmels, soweit als Paulus einst in der Verzückung erhoben wurde[1]), er tödtet den Antichrist und wirft ihn und den Teufel in die Hölle. Die dritte Posaune ertönt; die Toden stehen auf; die Lebenden werden verwandelt. — Daß diejenigen, welche in der Zeit des Endes leben, gemäß den Worten Pauli nicht sterben werden, ist auch die Meinung Jakobs von Sarug in einer seiner Homilien über das Ende[2]); doch meint er, das Entsetzen derselben wird ärger sein als Todesnoth.

Die Thatsache der Auferstehung ist jedoch in früher Zeit vielfach geläugnet worden. So führt noch Johannes von Dara in seinen vier Büchern von der Auferstehung[3]) an: Simon den Magier, der den Seelen einen Aetherleib beilege; ebenso Origenes, der jedoch an anderen Stellen behaupte, daß die Körperwelt ganz vernichtet werde, während er wieder anderswo zuerst das Dogma erfunden habe, daß der Leib zwar auferstehe, aber in Kugelgestalt; Bardaisan, der den Leib aus Finsternis entstanden sein lasse; Mani, Marcion, Menander (Mindaros?), Karpokrates, die Magier, Valentin, Tatian, welche einen guten und einen bösen Gott einander gegenüberstellten, von dem bösen Gotte sei der Leib, weshalb er nicht auferstehen werde; die Samariter, welche von den Heiden abstammend den heidnischen Unglauben bewahrt hätten; Nicolaus, einen der sieben Diakone, der die Auferstehung rein geistig gefaßt habe und aus dessen Lehre die Gnosis hervorgegangen sei, vertreten von Hymenäus und Philet[4]); endlich noch Philoponus den Grammatiker, der darüber bald so bald anders gelehrt habe. Nach Amvai, einem sonst unbekannten Schriftsteller — die Handschrift nennt ihn Priester und Arzt — in seinem Gedicht über die Auferstehung[5]) haben die Auferstehung geläugnet aber doch der abgeleibten Seele einen Aetherleib beigelegt, weil sie sonst unfähig wäre zu empfinden: die ,heidnischen Armisaje (Randbemerkung: ,d. h. Arminos, bar

[1]) 2 Kor. 12, 2 nach der Uebersetzung der Peschitto. [2]) Cod. syr. vat. 117 fol. 158 ss. [3]) Cod. syr. vat. 100 fol. 3ab. [4]) Vgl. 2 Tim. 2, 17 18. Die ganze Stelle über Nicolaus ist übrigens zum Theil wörtlich genommen aus Hippolyts *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* (Mammäa, Mutter des Alexander Severus) vgl. Lagarde, Analecta syriaca p. 87. [5]) Cod. syr. vat. 96 fol. 100 ss.

Daisan'), und ihre Worte haben bekräftigt und bestätigt die Platoniker und Peripatetiker'.

Als Einwendungen gegen die Auferstehung werden uns hauptsächlich zwei namhaft gemacht. Einmal der Stoffwechsel und die Unmöglichkeit: ,Wie sollen die Leiber, die zerfallen, in Staub vergangen, in Pflanzen verwandelt, Thieren und Menschen zur Nahrung geworden sind, wieder zusammengesetzt werden können?' Oder auch die Unangemessenheit: der Leib ist nur ein Hemmnis, ,einer Eierschale vergleichbar', welche die Seele abstreift[1]).

Allerdings ist nach Aphraates, in der Homilie vom Tod und den letzten Zeiten[2]), die Auferstehung dem menschlichen Bewusstsein nicht von Anfang an gegenwärtig, sondern erst seit Moses bekannt; denn damals erfuhren der Tod und der Mensch, daß die Herrschaft des Todes einmal ein Ende nehmen werde (durch Deut. 33, 6 und Exod. 3, 6). Darauf bezieht er dann auch die Stelle Röm. 5, 14, die er in ganz einzigartiger Weise anführt: ,Der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben, also daß er auch über alle Menschen gekommen ist, wie er über Adam gekommen ist'. Der Tod herrscht nämlich zwar auch jetzt noch über uns, aber seit Moses wissen wir, daß seine Herrschaft nicht von Dauer ist. Denselben Gedanken spricht auch ein nestorianisches Begräbnisritual[3]) aus: ,Mit Seufzen und Stöhnen begrub Isaak den Abraham, indem die Auferstehung verborgen war und niemand davon wusste; Gott, der den Moses erweckte, offenbarte ihm das Verborgene, daß Abraham, Isaak und Jakob im Reiche leben'. Ja nach einem Ephräm zugeschriebenen Todtenhymnus[4]) erfuhren die Väter am ,Ort der Todten" erst durch die Höllenfahrt Christi, der sie ermuthigte und belehrte, daß es überhaupt eine Auferstehung gibt. — Dennoch lassen sich die Einwände gegen die Auferstehung zurückweisen und kann auch auf rein speculativem Wege die Möglichkeit wie die Nothwendigkeit derselben dargethan werden.

Die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung ergiebt sich vor allem aus Gottes Allmacht. Dieselbe hat im Anfange die ganze Welt und mit ihr auch den Menschenleib aus nichts hervorgerufen

---

[1]) Amvai aaO. fol. 100b, 103b; Johannes von Dara fol. 2a.
[2]) Wright 419; Bert 349 350. [3]) Cod. syr. vat. 61 fol. 30.
[4]) Cod. syr. vat. 92 fol. 114a.

und die restauratio dessen, was schon gewesen, ist doch leichter als eine creatio ex nihilo[1]). Und ‚wenn auch Würmer und andere Thiere den Körper fressen, so werden die Fresser sowohl als die Gefressenen zur Erde zurückkehren‘, und wie Gott den Staub Adams im Anfange ausschied, ‚so ist auch in seinem Geiste der Staub des Menschen ausgeschieden und bezeichnet, und ihn allein wird der Herr wieder erwecken‘[2]). Auch sehen wir viele Analogien in der Natur. So wird aus dem Samenkorn die adäquate Frucht[3]); aus unscheinbarem Samen wird der große, stattliche Menschenleib; die Bäume, die im Winter todt stehen, beginnen im Frühling wieder zu leben; der Seidenwurm begräbt sich selbst und steht dann wieder auf; der Schmetterling entsteht aus Staub, ohne lebendigen Samen[4]). Und wie die Kraft des Magnetes das Metall findet und an sich zieht, so werden in der Auferstehung die einzelnen Staubtheile gefunden und zu der Seele vereinigt[5]).

Die Nothwendigkeit einer leiblichen Auferstehung erhellt dagegen aus Folgendem. Gott hat den Leib des Menschen nicht deshalb selbst gebildet, daß er ihn dann ewig der Verwesung überlasse[6]).

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, die gemeinsam Gutes und Böses thun und es kann nicht angehen, daß nur ein Theil desselben die dem Ganzen gebührende Vergeltung erhalte. Der ganze Mensch ist es, der Verdienste oder Mißverdienste erwirbt, darum erhält auch der ganze Mensch Lohn oder Strafe[7]).

---

[1]) Aphraates, Homilie über die Auferstehung (Wright 158; Bert 133; Amvai fol. 101a). [2]) *Ephraemi* Carmina Nisibena (ed. Bickell) n. 43. [3]) Aphraates, Hom. über die Auferstehung (Wright 154; Bert 131). [4]) Amvai fol. 101b, 102a. [5]) Abdischo v. Sauba, Buch der Perle 5, 7 bei Badger II 421; bei Mai p. 341. [6]) Johannes v. Dara fol. 14a. [7]) Doctrina Addai (ed. Phillips) p. 47; *Ephraemi* Carmina Nisibena n. 47 45 72; Amvai fol. 105b; Johannes v. Dara, Buch der Auferstehung cod. syr. vat. 362 fol. 12b; Jakob Bartellaja fol. 72a*β*; Emmanuel (mallepānā), Professor der Exegese im oberen Kloster des Mar Gabriel in Mosul († 980) in seinem Hexaemeron (cod. syr. vat. 182 fol. 243b); Tractat über den Glauben (anonym, nestorianisch) cod. syr. vat. 179 fol. 69b, sowie alle die Schriftsteller, hauptsächlich jakobitische, welche den Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung das irdische Paradies als Wohnung anweisen, weil nur der ganze Mensch der Seligkeit theilhaftig werden könne.

Ja die Seele ist ohne Vermittlung des Leibes sogar unfähig zu denken und zu empfinden und deshalb ist die leibliche Auferstehung auch um der Seele selbst willen nothwendig.[1])

Weiterhin ist zu sagen: die ganze Schöpfung zerfällt in drei große Gruppen, die reinen Körper, die reinen Geister, die beseelten Körper. Wäre nun keine Auferstehung, so würde diese dritte Gruppe ganz aus der Welt verschwinden und doch hat Gott nichts umsonst erschaffen[2]); denn daß Gott etwas umsonst erschaffe, widerspricht seiner Allweisheit.[3])

Weiterhin erhellt die Nothwendigkeit der Auferstehung aus dem Gegensatz zwischen Mensch und Thier, indem bei dem Thiere sogar die Seele zu Grunde geht, bei dem Menschen aber nicht einmal der Leib vernichtet wird[4]); oder auch aus dem Gegensatz zwischen der gegenwärtigen und zukünftigen Welt. Denn in dieser Welt herrschen Tod und Auflösung; darum muss in der jenseitigen Zusammensetzung und Auferstehung sein.[5])

Ein weiterer Grund der Auferstehung ist die Einwohnung des heiligen Geistes, den der Mensch bei der Taufe anzieht[6]), und dieser Geist des Vaters, der einst den Herrn auferweckt, wird auch die sterblichen Leiber auferwecken ‚wegen des Geistes, der in ihnen wohnt', sowie auch die zehn Jungfrauen in der Parabel aufgeweckt werden, um des Oeles willen, das sie in ihren Lampen haben oder haben sollen[7]).

Schließlich läßt sich auch noch ein Traditionsbeweis aus dem Glauben der Völker führen. Denn ‚Zeugen dafür sind Christen, Juden und Muhammedaner; Zeugen sind die gezierten alten Gebeine und die durch Spezereien aufbewahrten Leichen, die Gefäße von Gold und Silber, die in alte Gräber gelegt sind, damit sie sich derselben bedienen, wenn sie auferweckt werden'.[8])

---

[1]) So viele, besonders nestorianische Schriftsteller, welche den Seelenschlaf lehren. Vgl. zu diesem, sowie zum Vorhergehenden meine Schrift: Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele 143 151. [2]) Amvai fol. 106a, b; Emmanuel ‚der Lehrer' fol. 244a. [3]) Abdischo von Sauba, Buch der Perle, bei Badger p. 419; bei Mai fehlt die Stelle. [4]) *Ephraemi* Carmina Nisibena n. 44. [5]) Jakob Bartellaja l. c. fol. 72aβ. [6]) Monophysitisches Begräbnisritual (Mus. Borg. K. VII 21 fol. 12a). [7]) Nestorianisches Begräbnisritual (cod. syr. vat. 61 fol. 20b). Vgl. auch Aphraates, Homilie über die Mönche (Wright 125; Bert 107 sqq.) [8]) Johannes von Dara, Buch von der Auferstehung fol. 13a.

Auf die allgemeine Auferstehung folgt dann das Gericht. Den Ort dieses Gerichtes verlegt Ephräm nach Jerusalem an den Ort, wo Christus gekreuzigt wurde. Dort wird das himmlische Jerusalem über das irdische herabschweben; am Himmel wird das Kreuz erscheinen und in einem Augenblick werden sich die Todten von allen Enden der Welt sammeln.[1]) Auch Barkepha ist nach einem Citat bei Barhebräus im Buch der Strahlen[2]) dieser Ansicht. Der bereits erwähnte anonyme nestorianische Tractat über den Glauben läßt es dagegen (fol. 70a) unentschieden, ob das Gericht in Jerusalem oder im Thal Josaphat stattfinde. Lazarus bar Sabta meint jedoch nach einem Citat bei Barhebräus im Buch der Strahlen[3]), diese beiden Ansichten entsprängen jüdisch sinnlichen Vorstellungen, wie ja auch das Gericht selbst keine längere Zeit erfordere, sondern in einem Augenblicke sich vollziehe.

Als Richter wird zu diesem Gerichte nach dem ersten Kanon einer alten Sammlung, die bald der Apostelversammlung am ersten Pfingstfest in Jerusalem, bald dem Apostel von Edessa, Addai, zugeschrieben wird[4]), gemäss Matth. 24, 27 Christus von Osten kommend erscheinen und zwar wird es nach dem zweiten Kanon derselben Sammlung ein Sonntag sein. Im Gerichte selbst werden nach Aphraates (Homilie vom Tod und den letzten Zeiten[5]) die Gerechten gar nicht zur Rechenschaft gezogen gemäß Ps. 143, 2; Ez. 23, 45; Matth. 19, 28. Denn wenn an letzteren Stellen von den Gerechten gesagt wird, daß sie selbst richten werden, so ist a fortiori anzunehmen, daß sie ihrerseits nicht ins Gericht kommen. Ebenso wenn Paulus sagt: ‚Wir werden die Engel richten‘, wo unter den Engeln die sündigen Priester zu verstehen sind. Und wie die Gerechten, so werden auch jene Sünder, ‚deren Schuldmaß übervoll ist‘, gar nicht zum Gericht gestellt, sondern gleich nach der Auferstehung kehren sie gemäß Ps. 9, 17; Is. 40,

---

[1]) *Ephraemi* hymni et sermones II ed. Lamy p. 407. [2]) Cod. syr. vat. 169 fol. 218a. [3]) Ebd. fol. 218a, b [4]) *Cureton*, Ancient syriac documents (London 1864) p. 25 des syr. Textes; bes. auch p. 166 167 der Anmerkungen. Aufgenommen auch in die Kanonensammlungen des Barhebräus (*Mai*, Scrr. vett. nova coll. X 31) u. Abdischo v. Sauba ebd. 3; syr. 169). Citiert auch bei Abdischo von Sauba, Buch d. Perle (Mai aaO. 361). [5]) Wright 432; Bert 359 ss.

15 17 zur Hölle. Die übrigen Sünder dagegen werden vor Gericht gestellt; haben sie wenige Mängel, so tadelt sie der Richter, bringt sie zur Erkenntnis und giebt ihnen dann das Leben; diejenigen aber, welche viele Sünden begangen haben, werden verurtheilt und gehen in die ewige Pein. Später theilt dann Johannes von Dara[1]) die Menschheit in vier große Classen. Die erste Classe bilden die Gerechten, die wiederum je nach dem Grund ihrer Gerechtigkeit in Kinder, Lohndiener und Knechte zerfallen; alle diese kommen in das Himmelreich aus Verdienst. Die zweite Classe bilden diejenigen, die weder gut noch böse waren, wie die nach der Taufe sterbenden Kinder; diese erben das Himmelreich aus Gnade; diejenigen Kinder dagegen, welche ohne Taufe sterben, kommen nach fol. 153b in eine ‚Mittelstellung'. Die dritte Classe bilden die Sünder (ḥaṭṭāyē); diese haben entweder nur wenig gesündigt und werden dann auch nur wenig gestraft; waren sie ‚große Sünder', so können sie immerhin noch entsprechende Reue und Buße üben und erhalten dann Verzeihung; thun sie es nicht, so fallen sie in die Hölle. Die letzte Classe ist die der Gottlosen (raschī'ē), ‚die Böses gethan und Gottes Gesetz niedergetreten und ihre Sünden für keine Sünden gehalten und dieselben auch noch vertheidigen; an denen offenbart sich Gottes schreckliche Gerechtigkeit'. Barhebräus statuiert im Buch der Strahlen[2]) drei Classen von Menschen: solche welche des Himmelreiches würdig erfunden werden; solche, welche die ‚höllische, teuflische Pein oder die äußerste Finsternis' verdienen und endlich Mittelmenschen. Von den letzteren glaubt er dann, daß sie gemäß Joh. 14, 2 zu dem irdischen Paradies entlassen werden. Ebendaselbst (fol. 197b) gibt er dann eine eigenthümliche Darstellung der Lehre der Apollinaristen: Die Apollinaristen und andere mit ihnen haben gesagt, sie (die Seele) werde an einen sphärischen Körper wie an einen Leib gebunden und lebe träumend in Phantasiebildern leiblicher Freuden, des Essens, Trinkens, Beischlafes, dergleichen Dinge der Concupiscenz gefallen. Wenn sie sich nun fangen lasse vom sphärischen Licht, so werde sie verdunkelt und in der Finsternis des Tartarus oder Scheol mit ihren Genossinnen geplagt. Wenn sie es aber nicht wähle und nicht sich fangen lasse, wie die Kinderseele, so werde sie weder der Seligkeit noch der Pein theilhaftig,

---

[1]) fol. 157a s. [2]) fol. 228a.

gemäß der Ansicht des Aristoteles und sie werde freigelassen nach der Ansicht des Alexander'. — Eine ganz abenteuerlich realistische Darstellung findet sich bei dem Nestorianer Georg von Arbela (um 960) in seiner Erklärung der kirchlichen Officien[1]). Nach ihm besitzt der Mensch zehn Sinne, die fünf äußeren, sowie fünf innere Sinne: Verstand (haunā), Phantasie, Wort (melletā), Einsicht (būjānā) und Gefühl (regeštā). Ganz ohne Sünde ist der Mensch Christi allein; an allen Sinnen schlecht ist nur der Antichrist; alle übrigen Menschen sind an einem, mehreren, oder vielen Sinnen gut, an den übrigen böse. Wie nun ein König, wenn er einen Tyrannen besiegt, denselben unter ausgesuchten Martern tödtet, die Guten belohnt, die Bösen bestraft, die Neutralen aber in Freiheit läßt, so wird Christus im Gericht den Antichrist vernichten, die Menschen, je nachdem sie an mehr oder weniger als fünf Sinnen gut gehandelt, belohnen oder bestrafen; diejenigen dagegen, deren gute und böse Sinne sich verhalten wie fünf zu fünf, wird er an einem mittleren Orte in Freiheit lassen. Nach Salomo von Bassora Buch der Biene (Cap. 58[2]) wird eine eigentliche Rechenschaftsablage nicht erfolgen; vielmehr wird sich das Gericht wie nach physischen Gesetzen vollziehen, indem die geistig Reinen und Leichten zur Höhe aufsteigen, die Sündenbeschwerten aber herabsinken. Einen Mittelzustand weist dann noch der chaldäische Patriarch Joseph II in seinem ‚abgewischten Spiegel'[3]) zwar nicht indifferenten Erwachsenen, wohl aber den ohne Taufe sterbenden Kindern zu, indem er angiebt, viele heilige Lehrer behaupteten, daß dieselben in einem der vier unterirdischen Aufenthaltsorte sich befänden ohne Schmerz, aber auch in Ewigkeit ausgeschlossen von der Anschauung Gottes.

Nach einigen Schriftstellern erscheint auch die Beseligung der Engel an den Zeitpunkt der Endvergeltung geknüpft. So schreibt der Mystiker des sechsten Jahrhunderts Johannes Saba an seinen Bruder Johannes (sermo 15[4]): ‚Nicht allein die vernünftigen Körperwesen dürsten nach dieser wunderbaren Geburt und diesem unerklärbaren Geheimnisse, sondern auch die geistigen Naturen. Auch ihre Schöpfung bedarf dieser neuen Geburt und

---

[1]) Mus. borg. K. VI 7 p. 64 ss. [2]) Schönfelder 96; Budge 153. [3]) Cod. syr. vat. 181 fol. 159b. [4]) Cod. syr. vat. 124 fol. 342b.

viele Verdopplungen treten zu ihrem gegenwärtigen Zustand hinzu, indem mit dem Bilde ihres Schöpfers bekleidet werden diese und jene'. Aehnlich heißt es bei Barkepha im Buch vom Paradies: Et angeli justa peragunt divinaeque voluntati obsequentes sunt non absque spe praemii, quid ipsis datum ibitur post generalem mortalium resurrectionem[1]). Der Nestorianer Narses ferner, der große Lehrer von Nisibis († um 496), führt in seinem Gedicht über den Schächer aus, Christus habe unmöglich dem Begehren desselben, ihn in sein Reich aufzunehmen, willfahren können. ,Unmöglich war es, daß er damals mit ihm eingehe, damit nicht verwirrt werde die große Ordnung der Schöpfung. Bestimmt ist jener Eingang am Ende der Zeiten und zugleich gehen ein Engel und Menschen, eine große Schar!' Ebenso lehrt Elias von Nisibis (um 1040) in seiner Erklärung des nicänischen Symbolums, Christus werde deshalb der Erstgeborne genannt, weil er bis zum Tag der Auferstehung allein im Himmel throne und dann erst die Engel und Heiligen dort eingehen[2]). In ähnlicher Weise heißt es dann auch in einem nestorianischen Begräbnisritual[3]): ,In lebendiger Hoffnung warten die himmlischen Scharen, daß erscheine die Hoffnung und aufhöre die Furcht. Jene göttliche Offenbarung erwarten sie jede Stunde, daß er öffne die Thüre der Höhe und sie ihn empfangen'.

Wenn nun in diesem Gericht die Scheidung der Menschen vollzogen ist, so gehen die Gerechten in den Himmel (šemajā), das Himmelreich (malkūt šemajā), das Reich der Höhe (malkūt raumā), das geistige Jerusalem (Urišlem rūhānāitā), in das Brautgemach (genōnā), den Schoß Abrahams ('ūbbā Abrahāmājā), das Paradies (pardaisā, so besonders Ephräm); doch werden die beiden letzten Ausdrücke gewöhnlicher von einem vielfach angenommenen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung gebraucht.

Dieser Ort der Seligkeit wird meistens als in der Höhe befindlich gedacht; doch finden sich nähere Bestimmungen desselben selten. Aphraates will sich in der Homilie vom Tod und den letzten Zeiten[4]) nicht entscheiden, ob derselbe im Himmel oder

---

[1]) I 22 ed. Masius p. 63. [2]) Assemani BO III 272. [3]) Cod. syr. vat. 61 fol. 58a; großes Ritual des oberen Klosters aaO. III fol. 48b. [4]) Wright 437; Bert 364 s.

auf der erneuerten Erde sich finde. Nach Barkepha im Buch vom Paradies[1]) befindet sich über der Erde das irdische Paradies, woran sich das Firmament und der Himmel schließen. Derselbe citiert dann noch eine Stelle aus der ersten Homilie des Johannes Monachus über die neue Welt, wonach das Reich Christi über dem Firmament sich befindet, dort wo die himmlischen Mächte sind. Elias von Anbar sagt in seinen ‚Hauptstücken der Wissenschaft'[2]), der Ort des Lichtes sei oben, der der Finsternis unten, zwischen beiden sei der Abgrund der Finsternis und des Dunkels. Emmanuel ‚der Lehrer' bestimmt im Hexaemeron[3]) die Höhe des Paradieses, worin die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung schlafen und in welches Paulus in der Verzückung erhoben wurde, als ein Drittel der Entfernung zwischen Himmel und Erde, und Salomo von Bassora sagt im Buch der Biene (Cap. 4[4]), jetzt sei der Himmel wie ein Dach über der Erde, in der neuen Welt werde er aber selbst Erde sein.

In dieses Himmelreich gehen nunmehr nach dem Gerichte die Gerechten mit Leib und Seele ein. Der Leib wird verklärt, welche Verklärung verschieden, jedoch selten vollständig geschildert wird. So sagt schon Philoxenus (verbannt 518) in seinem Commentar zu Matthäus[5]): ‚Einige sagen, die Dichtigkeit (ʿabjūtā) allein werde von dem Leibe genommen, indem die ganze Gestalt bleibe. Andere sagen: auch die Dichtigkeit wird nicht weggenommen; sondern indem sie bleibt gleich der jetzigen Zusammensetzung, wird demselben blos Leichtigkeit und Raschheit der Bewegung verliehen. Andere fügen hinzu, daß er so in seiner Dichtigkeit verharrend die Macht habe, deren er sich bedienen kann, wie er will, wie zB. daß er durch verschlossene Thüren gehe, wenn er will. — Andere gibt es, die sagen, daß die Menschen in einem Maße aufstehen, nämlich zusammengesetzt und körperlich, und daß sie alle Abbilder des Standes Christi sind, in dem er zur Taufe kam. Wieder andere sagen: der Leib, der fiel, steht auf'. Johannes von Dara führt an anderer Stelle[6]) aus: ‚Einige sagen, die Leiber stehen auf als geistige und ätherische,

---

[1]) Migne PG l. c. p. 492 497. [2]) AaO. fol. 128a. [3]) AaO. fol. 44b. [4]) Schönfelder 9; Budge 12. [5]) Nach einem Citat bei Johann v. Dara B. v. d. Auferstehung fol. 88b. [6]) fol. 37a.

nicht im Zustand der Dichtigkeit, so daß sie keine wirkliche Berührbarkeit besitzen; Andere aber sagen, auch dort besitze die Seele einen gemäß dem jetzigen gegliederten und sinnlichen Leib; wieder Andere legen ihm runde Gestalt bei gleich der Kugel der Sonne, des Mondes und der Sterne. Andere sagen: sie stehen auf mit erreglichen und leidenschaftsfähigen Gliedern, nämlich mit der heftigen Irascibilität und der begehrlichen Concupiscibilität; Andere sagen, daß sie erneuert werden, erhaben über alle diese Dinge; Einige sagen: in derselben Beschaffenheit; Andere: in verschiedenen Beschaffenheiten und Verhältnissen'. Er selbst führt dann im weiteren Verlauf seine Ansicht folgendermaßen aus. Die Ansicht daß der Mensch in der Auferstehung einen Aetherleib erhalte, widerlegt sich aus Luc. 24, 39, sowie daraus, daß die Seele nur in ihrem Leibe actionsfähig ist. Ebenso ist, wie schon Jakob von Edessa bemerkt, die Fähigkeit, durch verschlossene Thüren zu gehen, dem verklärten Leibe Christi allein eigenthümlich. Wenn ferner auf die Stelle 1 Kor. 15, 44 recurriert wird, so versteht die Schrift dort unter dem pneumatischen Leibe einen solchen, der vom hl. Geiste beseelt und getragen ist und darum frei von Leidenschaften nnd Bedürfnissen, unverweslich und leidensunfähig. Vielmehr ist zu sagen, daß dem Leibe Dichtigkeit und Materialität (hūlānājūtā) genommen werden und er nun dünn wird, leicht, beweglich, unsterblich, unvergänglich, alles Körperliche durchdringend und nur an die Grenzen der Schöpfung gebunden, vervollkommnet an allen Sinnen, besonders am Gesichtssinn, damit er Gott schauen könne. Das Gehör dagegen ist nur mehr physisch vorhanden, indem sein Gebrauch nicht mehr nöthig ist, überdies sind die Sinne nicht mehr an ihre Organe gebunden. Weiterhin werden auch die Leiber alle einander gleich sein, da deren Verschiedenheit nur eine Folge der Sünde ist; sie werden gleich sein dem paradiesischen Adamsleib, sowie dem Leibe Christi, unseres Hauptes. — Vor ihm sagt Aphraates in der Homilie über den Tod und die letzten Zeiten[1]), der Körper verliere seine Schwere und fliege leicht wie die Taube zu ihren Fluglöchern. Und nach seiner Homilie über die Mönche[2]) wird der Geist Christi, den der Mensch in der Taufe erhält, bei der Auferstehung die Gräber

---

[1]) Wright 427; Bert 356. [2]) Bert 107 108.

öffnen, die Leiber erwecken und was in ihnen begraben war (die Psyche); er wird sie mit Herrlichkeit bekleiden, die mit ihm kommt ,und er ist inwendig in der Auferstehung des Leibes und die Herrlichkeit dient von außen zum Schmuck des Leibes und der natürliche Geist wird in den himmlischen verschlungen und der ganze Mensch gehört dem Geiste, da sein Leib in ihm ist. Und der Tod ist verschlungen in das Leben und der Leib ist verschlungen in den Geist und der Mensch fliegt (getragen) von dem Geiste dem Könige entgegen'. Nach Ephräm ist ,der Körper der Gerechten rein und fein; er gleicht der Seele, die ihn beherrscht. Wenn er will, dehnt er sich aus und ist groß, wenn er will, zieht er sich zusammen und ist klein. Und wenn er sich zusammenzieht, ist er an einem Ort, wenn er sich aber ausdehnt, an jedem Ort'[1]). In diesem Sinne vergleicht Ephräm die Seligen des Himmels auch mit den Sonnenstrahlen, von denen so viele in einem Raum sich finden, oder mit dem Geruch eines Blumenstraußes[2]). Jakob von Sarug erklärt in einem der Gedichte über das Ende[3]) die Stelle Luc. 17, 37 dahin, das σῶμα sei Christus, die Adler seien die Seligen, welche durch die Leichtigkeit ihres Leibes erhoben, ihm entgegen und mit ihm zur Höhe fliegen, während Barhebräus in den Scholien zu Matthäus 24, 28 unter dem σῶμα zwar auch Christus, unter den Adlern jedoch die Engel versteht[4]). Nach dem ,Buch der Schätze' des Jakob Bartellaja[5]) stehen die Leiber auf als geistige, wenn auch nicht der ganze Leib sieht und hört, wie Manche geglaubt, sondern jedes Glied seine Functionen behält und unser leiblicher Zustand wird gleich sein dem des auferstehenden Christus. — Von den Nestorianern lehrt Babai der Große, der Archimandrit des Klosters auf dem Berge Izala (um 600) in seinem Commentar zu den Centurien des Evagrius[6]) der Auferstehungsleib sei identisch mit dem gegenwärtigen, werde aber je nach Fähigkeit vergeistigt. Geistiger Leib heiße er deshalb, weil er durch die Gnade des einen heiligen Geistes lebe zugleich mit

---

[1]) Römische Ausgabe III 575. [2]) Vgl. Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer (Kempten 1889) 117, u. bes. Uhlemann, ,Ephräms des Syrers Ansichten vom Paradies und Fall des Menschen' (in Illgens Zeitschrift f. hist. Theologie I 285 ff.). [3]) Cod. syr. vat. 117 fol. 158 ss. [4]) *Spanuth*, G. Barhebraei in evangelium Matthaei scholia (Goettingen 1879) p. 53. [5]) fol. 73aα. [6]) Cod. syr. vat. 178 fol. 98b 99a.

der Seele, ohne Bedürfnis von Speise und Trank. Emmanuel nennt im Hexaemeron[1]) den Auferstehungsleib dünn wie die Geister, leicht, flugfähig, beweglich wie die Seele. Und indem er die künftige Neuschöpfung mit der ersten Schöpfung vergleicht und in derselben vorgebildet findet, sagt er[2]): wie am vierten Tage die Sterne geschaffen wurden, so werden dann die Leiber der Gerechten vom geistigen Lichte durchdrungen und leuchten wie Sterne im verschiedenen Glanze, und wie am fünften Tage die Vögel plötzlich aus dem Wasser entstanden seien, und wie nur das aus Wasser Gewordene fliegen könne, so würden die Leiber plötzlich auferstehen und dem Herrn entgegenfliegen und zwar nur diejenigen, die aus dem Taufwasser wiedergeboren seien. Salomo von Bassora lehrt im ‚Buch der Biene' (Cap. 59[3]), daß jeder Unterschied des Alters, Standes und Geschlechtes dort verschwinde. Und wie ein irdenes Gefäß im Feuer leicht und fest werde, ohne seine Form zu ändern, so mache uns der hl. Geist brennend im Feuerofen der Auferstehung und ziehe uns ab alle gegenwärtige materielle Unreinheit und bekleide uns mit Unverweslichkeit[4]). Außerdem sagt der schon öfters erwähnte Amvai[5]), die ‚Geistigkeit' des Auferstehungsleibes bestehe darin, daß derselbe dünn, leicht, leuchtend je nach Verdienst, durchdringlich, unsterblich wie die Seele sei. Weiterhin erklärt eine maronitische Ueberarbeitung des von dem Jakobiten Dionysius bar Salibi verfaßten Commentars über die Jakobusliturgie[6]) die Stelle 1 Kor. 15, 44 dahin: seelischer Leib sei der gegenwärtige, der von der Seele allein getragen werde und Nahrung und Luft nothwendig habe; unter dem geistigen Leibe sei dagegen der Auferstehungsleib zu verstehen, der ohne Bedürfnisse vom hl. Geiste erhalten werde in Verbindung mit der Seele unvergänglich, leidensunfähig. Doch nenne die Schrift an dieser Stelle denselben nicht rūḥānā sondern rūḥanājā[7]), weil der Leib in seinem natürlichen Bestand erhalten bleibe. Zum Schlusse sagt ein anonymes Gedicht über die Auferstehung, das uns ohne den Anfang erhalten ist[8]), die Leiden der Martyrer würden an ihren

[1]) fol. 242a. [2]) fol. 144b ss. [3]) Schönfelder 97; Budge 157. [4]) Cap. 58, bei Schönfelder 96; Budge 156. [5]) fol. 103b 109b 112a. [6]) Cod. syr. vat. 101 fol. 187a. [7]) Beide Formen bedeuten ‚geistig' und dürfte der Unterschied derselben ein blos grammatischer sein. [8]) In cod. syr. vat. 96 fol. 1b.

Körpern ausgeprägt, ebenso wie die Tugenden der Gerechten und die Laster der Gottlosen äußerlich erkennbar ausgedrückt würden.

Auch darüber fragte man sich, welchem Alterszustand die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes entsprechen werde und man beantwortete diese Frage in doppelter Weise. Nach den Einen ist das Vorbild dabei Adam. So sagt Johannes von Dara im ‚Buch von der Auferstehung'[1]), Adam sei, ohne zuvor Kind gewesen zu sein, im Bestand eines dreißigjährigen Mannes geschaffen worden, und ebenso werden auch wir auferstehen. Mit ihm stimmt überein Barhebräus im ‚Leuchter des Heiligthums'[2]) und im ‚Buch der Strahlen'[3]), und nach dem anonymen nestorianischen Tractat über den Glauben[4]) wird die Menschheit in der Auferstehung zu ihrem Urzustand zurückkehren, d. h. zu einem Kräftebestand, der dem eines Alters von 30 Jahren entspricht. Nach den Anderen ist das Vorbild Christus und so hat sich wohl im Anschluss an Ephes. 4, 13 die Ansicht gebildet, daß die Leiber auferstehen werden in der Durchschnittsbeschaffenheit eines Alters von 33 Jahren oder wie der Ausdruck gerne lautet, ‚im vollen Altersmaße Christi'. So die drei Nestorianer Georg von Arbela in seiner Erklärung der kirchlichen Officien[5]), Salomo von Bassora im Buch der Biene cap. 58[6]), Abdischo von Sauba im Buch der Perle.[7])

Ebenso erscheint die Ansicht darüber getheilt, ob in dem Auferstehungsleib der Unterschied der Geschlechter erhalten bleibe oder nicht. So sagt schon Aphraates in der Homilie über den Tod und die letzten Zeiten[8]), daß es dort kein Weib, weil keine Fortpflanzung gebe, und beruft sich dafür auf Stellen wie Luc. 20, 35 36; Galat. 3, 28. Aehnlich sagt Jakob von Sarug in einem Gedicht über das Ende (welches beginnt: ‚Die Auferstehung der Todten fordert mich heute auf, über sie zu reden'): ‚Nicht giebt es dort männliche oder weibliche Gestalt, noch treffen unserer Natur dort Geburtsschmerzen zu; als Geistesjünglinge erstehen dort die Menschen in Herrlichkeit und nicht giebt es eine Schlange,

---

[1]) fol. 62a. [2]) Cod. syr. vat. 168 fol. 295a. [3]) fol. 216b. [4]) fol. 69b. [5]) Cod. syr. vat. 148 fol. 324a. [6]) Schönfelder 96; Budge 155. [7]) Assemani BO III 360; Mai 364; Badger 421. [8]) Wright 428; Bert 357.

die verwundete wie die erste. Sieben und Eine als acht (Getrennte) stehen sie auf[1]) durch die Auferstehung in einer Gestalt, die einfach und rein und ganz gleich ist und sie sind Genossen, Brüder und Söhne einer Ordnung'[2]). Von den Nestorianern sagt Narses in seiner Homilie über Tod und Auferstehung: ‚In der Auferstehung giebt es keinen Unterschied zwischen Männern und Weibern und ihre Natur ist unsterblich wie die der Geister', welche Stelle dann in das bei den Nestorianern officiell gebrauchte große Rituale des oberen Klosters des Mar Abraham und Mar Gabriel aufgenommen wurde[3]). Eine eigenthümliche Begründung derselben Ansicht findet sich bei Babai im Commentar zu Evagrius[4]): ‚Wenn der Menschenleib ein Theil dieser Welt ist und die Gestalt dieser Welt vergeht, so ist klar, daß auch die Gestalt des Menschenleibes vergehen wird; nicht der Leib sondern seine Gestalt, welche ist Anfang, Schwangerschaft, Wachsthum, Bewegung, Kleinheit, Größe, Leiden, Erregungen und die Unterschiede der Mannheit und Weiblichkeit; — denn in Christo giebt es nicht Mann noch Weib (Gal. 3, 28)'. — Georg Warda, der Hymnendichter, sagt in einem seiner Gedichte auf den Freitag der Todten[5]): ‚Männer und Weiber unterscheiden sich nicht, weil sie nicht als Somatiker auferstehen, sondern psychisch bleiben sie und die Leidenschaften legen sie ab'. Die auch hier zu erwähnende Stelle aus Salomo von Bassora vgl. oben S. 17. — Dagegen vertreten besonders namhafte Autoren der jakobitischen Kirche die Lehre, daß der Unterschied der beiden Geschlechter erhalten bleibe und nur die Concupiscenz vergehe. So meint Johannes von Dara über die oben angeführte Stelle aus Jakob von Sarug, daß es dort keine Begierde, keinen geschlechtlichen Umgang, ja nicht einmal eine Erinnerung des Geschehenen mehr gebe und führt als Beweis an eine andere Homilie desselben Schriftstellers über das Ende, welche beginnt: ‚Mit der Lehre habe ich einen Weg'; doch spricht dieselbe[6]) mit Beziehung auf Luc. 17, 34 35 nur davon, daß die Gatten bei der plötzlichen, vollständigen Trennung an kein Zu-

[1]) Wahrscheinlich Anspielung auf Matth. 22, 23 ff.; Marc. 12, 18 ff. [2]) Nach einem Citat bei J. v. Dara ‚über die Auferstehung' fol. 75b; theilweise auch bei Barhebräus, Buch der Strahlen fol. 216a, b; ‚Leuchter des Heiligthums' fol. 294b. [3]) Cod. syr. vat. 308; tom. III fol. 48a. [4]) fol. 33b. [5]) Cod. syr. vat. 184 fol. 114b. [6]) Cod. syr. vat. 117 fol. 158 ss.

sammenleben mehr denken. Aehnlich meint Barhebräus über dieselbe Stelle, das Bestehenbleibende werde nur idealisiert und diene so nicht mehr zur Lust und so sei das Wort dieses Lehrers geradeso zu verstehen, wie das Wort Pauli: ‚die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Kor. 7, 31)‘. Johannes von Dara führt ebendort als Zeugen seiner Ansicht noch auf: Severus im Brief an den Bischof Solon von Seleucia in Isaurien und Jakob von Edessa in seinem Hexaemeron. Auch Jakob Bartellaja spricht sich im Buch der Schätze[1]) für den Bestand der Geschlechter aus.

Von der Beschreibung des Auferstehungsleibes wenden wir uns zur Darstellung der geistigen Ausstattung der Gerechten. Dieselbe wird von dem von Assemani unter den orthodoxen Schriftstellern aufgeführten Johannes von Apamea in seinem zweiten Gedicht über die neue Welt[2]) folgendermaßen geschildert: ‚In ihrem ganzen Wissen werden sie frei sein von jeder wahrheitswidrigen Bewegung, indem in göttlichem Wissen ihr Dasein vollendet ist in den Geheimnissen des Geistes, indem die Erinnerung ihnen vergeht, welche aus der Zusammensetzung stammende Bewegung ist und nicht besitzen sie an jenem unbeschreiblichen Orte Gedächtnis der Dinge dieser Welt, noch gedenken sie derer, welche nicht mit ihnen des Reiches gewürdigt wurden. — Denn der Sinn wird erhöht über alle Erinnerungen und Gedächtnisse, welchen der Schatten der Zusammensetzung anhaftet, indem sie ihrer Thaten und ihres guten oder bösen Benehmens nicht gedenken‘; denn das ist alles nur in dieser Welt um des Gesetzes und Gerichtes willen. Unter sich kennen sich jedoch die Seligen, wie es Christus in der Verklärung auf Tabor vorgedeutet. — Der oft erwähnte Johannes von Dara[3]) giebt in seinem Werk über die Auferstehung folgende Darstellung. Himmelreich und Gottesreich unterscheiden sich dadurch, daß ersteres die locale Bestimmung des letzteren ist, in welchem die Gerechten leben ‚unsterblich, leidensunfähig, unveränderlich, ohne Ende. Es hört aber auch auf jede Abirrung zum Bösen, indem der göttliche Wille in uns herrscht unbeweglich. Denn es fallen die Teufel und alle Anreizungen, die sie gegen uns erregt, vollständig; auch die natürlichen Bewegungen verschwinden; auch die Thätigkeit der Leiden-

[1]) fol. 73 aα. [2]) cod. syr. vat. 123 fol. 130b. [3]) fol. 180b.

schaften vergeht und über allem herrscht der Wille Gottes. — Denn die Engel und die Menschen, welche in diesem Leben in der Liebe Gottes ausharren, freuen sich im Himmel mit Christus ohne Abirrung. Denn vergangen ist die feindliche Gewalt des Widersachers und er herrscht in allem und über alles'. Weiterhin sagt er von dem Erkennen der Seligen, dasselbe erstrecke sich über die ganze Person; der ganze Mensch sei Gesicht, Gehör, Erkennen und Denken. Erinnerung an die Vorgänge dieser Welt gebe es nicht; denn Erinnerung sei aus einer Zusammensetzung stammende Bewegung; auch wüßsten die Seligen nichts von ihren verdammten Verwandten; denn sonst würden sie über dieselben Schmerz empfinden[1]). Das gegenseitige Erkennen derselben sei analog dem der Engel; denn nicht nach Abstammung und Verwandtschaft erkennen sie sich, sondern nach der dortigen Herrlichkeit. Doch wissen sie, von welcher Niedrigkeit zu welcher Größe sie erhoben wurden. Barhebräus schreibt im ‚Leuchter des Heiligthums'[2]), die Vernunfterkenntnis werde den Seligen gesteigert, Concupiscibilität und Irascibilität verschwinden und an ihre Stelle treten Befriedigung und Verlangen. Die Sinne behalten ihre Thätigkeit, besonders der Sprachsinn, wie schon der hl. Evagrius bemerkt. Nach dem Nestorianer Elias von Anbar in seinen Hauptstücken[3]) verleiht Gott die Fülle der Seligkeit nicht mit einem Mal, sondern dieselbe ist in einer ewig dauernden Steigerung begriffen, weil dieselbe sonst begrenzt und darum auch endlich wäre; die Erkenntnis der Seligen wird jedoch der der Engel gleich kommen, so daß sie von denselben nicht zu lernen brauchen.

Die Seligkeit der Einzelnen ist jedoch verschieden je nach Verdienst. Dies schließt schon Aphraates und zwar merkwürdiger Weise gerade aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1 ff.) an zwei Stellen: in der Homilie über die Mönche[4]) und in der über den Tod und die letzten Zeiten[5]), wo es heißt: ‚Die den ganzen Tag gearbeitet haben, empfangen ihn

---

[1]) fol. 188b ss. Ganz im Gegensatz zu Ephräm. Denn nach diesem sehen sich die Seligen und die Verdammten; während aber dieser Anblick den einen zur Qual ist, sind die andern in einer solchen Lage, daß nicht einmal die Mutter sich ihres Kindes erbarmt. Römische Ausgabe III 564.
[2]) fol. 295b. [3]) fol. 177b. [4]) Wright 105; Bert 91. [5]) Wright 434; Bert 360.

(den Lohn) mit freudigem Angesicht und fordern zuversichtlich, daß man ihn vermehre; und die eine Stunde gearbeitet, empfangen ihn schweigend und wissen, daß sie durch Güte begnadigt sind und das Leben erhalten haben‘. Auch die Stelle 1 Kor. 15, 41 42 führt er dann in diesem Sinne weiter aus, welche Stelle wohl den meisten hier zu erwähnenden Aussprüchen zu Grunde liegt. So sagt zum Beispiel der mehrfach erwähnte Amvai[1]): „Jeder leuchtet gleichmäßig gemäß der Feinheit seiner Natur; von dem gottbekleideten Leibe aus leuchten alle gleichmäßig, jeder einzelne gemäß seiner Fähigkeit, die Strahlen des Lebens in sich aufzunehmen‘. Auch nach Jakob Bartellaja im Buch der Schätze[2]) gehen von der Sonne Christus Strahlen aus und durchdringen alle Glieder der Verklärten je nach deren Verdienst. Die bezügliche Stelle des Emmanuel siehe Seite 17. Eigenthümlich, doch seinen sonstigen Anschauungen entsprechend drückt sich Georg von Arbela in der Erklärung der kirchlichen Officien aus[3]). Wie in der Sonne die für deren Licht empfänglichen Gegenstände leuchten, so auch leuchten bei der Wiederkunft des Herrn die Menschen an den schuldlos bewahrten Sinnen. An anderer Stelle[4]) weist er dann hin auf das Wort des Herrn Joh. 14, 2. Nach Salomo von Bassora[5]) strahlt das Licht der Seligen von Christus aus und ist in den Einzelnen gemäß 1 Kor. 15, 41 42 verschieden. — Ganz im allgemeinen sagt dann nach Babai[6]), daß die ‚Arbeiter‘ von der Körperlichkeit zur Vergeistigung hinübergewandelt werden je nach ihrer Fähigkeit, und Abdischo von Sauba lehrt im Buch der Perle 5, 7[7]), daß Lohn und Strafe in vollkommener Gerechtigkeit sich nach dem Verdienste richten.

Wenn wir nun aber die Frage stellen, worin eigentlich der Grund und das Wesen der jenseitigen Seligkeit bestehe, so lautet die Antwort darauf entweder, sie bestehe in der Anschauung Gottes, und diese Antwort geben uns meistens Jakobiten; oder es wird gesagt, sie bestehe in der Schauung Christi, eine Antwort, die wir hauptsächlich von Nestorianern erhalten.

---

1) fol. 111b. 2) fol. 73bα. 3) Mus. borg. K. VI 7 p. 67. 4) Cod. syr. vat. 148 fol. 324a. 5) Cap. 59 bei Schönfelder 97; Budge 157. 6) Comm. zu Evagrius fol. 98b. 7) Bei Mai 364; Badger 421.

Aphraates deckt sich in der Homilie vom Tod und den letzten Zeiten[1]) noch durch die Stelle 1 Kor. 2, 9, während er in der Homilie über die Mönche[2]) nicht viel deutlicher von dem ‚Geiste Christi‘ spricht, der die Pneumatiker Christo entgegentrage. Johannes Saba scheint aber dann in seiner langen Abhandlung an den Bruder Johannes (n. 15: ‚über die Geheimnisse der neuen Welt‘[3]) an eine Schauung Gottes zu denken, wenn er sagt, das Erbtheil der Seligen sei Vereinigung mit Gottes Wesen (ītūtā) als mit ihrem Haupte. Diese Vereinigung finde statt durch die Gnade Gottes mit seiner Herrlichkeit (šubḥā), nicht aber mit der Natur seines Wesens (kejān ītūtēh). Seine Schriften wurden ja auch in der Folge von Timotheus I censuriert, weil er lehre, daß das Geschöpf den Schöpfer sehen könne[4]). Nach Johannes von Dara über die Auferstehung[5]) werden die Sinne des Menschen alle vervollkommnet, ja er wird ganz Auge, und das Schauen Gottes ist dem Heiligen die größte Freude und dem Verdammten die größte Qual; eine Stelle, deren Sinn jedoch, wie wir sehen werden, bedeutend einzuschränken ist. Barhebräus führt im Buch der Strahlen[6]) den Unterschied zwischen Paradies und Gottesreich dahin aus: das Paradies sei körperlich, zeitlich, irdisch und die Beseligung habe darin durch die Körperwelt stattgefunden; letzteres aber sei Kenntnis der Trinität und die Beseligung finde darin statt durch das Schauen Gottes. Ebendort, sagt er noch deutlicher (fol. 220a), Himmelreich sei die Schauung der himmlischen *οὐσίαι*, der Engel, Gottesreich sei die Schauung der göttlichen Natur in der Dreiheit der Personen. — Von den Nestorianern redet dann Babai an mehreren Stellen von einer vollkommenen Erkenntnis der Trinität, doch meint er dabei, wie wir noch sehen werden, wohl nur eine innerliche Erleuchtung und Belehrung darüber, die uns durch die Person Christi zu Theil werden soll. Joseph Hazzaja, der Schüler des Origenisten Hannana, wurde noch spät von dem eifrigen Timotheus I auch deshalb censuriert, weil er gelehrt habe, daß die Gottheit sichtbar sei[7]). Von ihm ist uns in cod. syr. vat. 457 ein Gebet

---

[1]) Wright 430; Bert 357 s. [2]) Wright 126; Bert 108. [3]) Cod. syr. vat. 124 fol. 324b. [4]) Assemani BO III 100. [5]) fol. 43a. [6]) fol. 229a. [7]) Assemani BO III 100.

überliefert, das er zu beten pflegte, ‚wenn er stand bei den hl. Geheimnissen‘, und dessen Schluss (fol. 207b) also lautet: ‚Ich möge werden ein vollkommener Mann, vollendet an allen Gliedern des Geistes, das Haupt bekrönt mit der Krone der Vollkommenheit aller geistigen Glieder, und möge sein die Krone des Reiches in Deiner Hand, wie Du verheißen hast, o wahrhaftiger Herr, König der Bewegungen und Herr der Kräfte, allmächtiger Herr, und verschlungen möge ich werden in Dir und Deiner Liebe‘. Nach Abraham bar Lipheh dem ‚Commentator‘ und Lehrer des Timotheus I, ‚werden wir dort nicht sagen: Vater, Sohn und Geist, sondern: Ein Gott, indem die Kenntnis der Personen und Proprietäten der Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgehung von uns genommen ist und wir verstehen den einen Gott zu bekennen, der nicht fällt unter Zeugung und Vaterschaft‘[1]). So unklar diese Stelle auch ist und so sehr sie an Tetratheismus anklingt, soviel scheint sich sicher daraus zu ergeben, daß ihr Verfasser, hier wie auch sonst im Gegensatz zu seinem Schüler, eine Erkennbarkeit des göttlichen Wesens angenommen. Nach Assemani soll später Josue bar Nun[2]), der Nachfolger des Timotheus I im Patriarchat, den Namen desselben deshalb aus den Diptychen entfernt und in ṭalemteōs (Gottesläugner) verunstaltet haben, weil derselbe die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur gelehrt habe, bringt aber für diese Begründung keine Beweise.

Wenden wir uns nun auch zu der anderen Anschauung, wonach Gottes Wesen von Geschöpfen nicht gesehen werden kann, so haben wir uns zunächst wieder mit Johannes von Dara zu beschäftigen. Er sagt im Buch der Auferstehung[3]): ‚Die ganze Schöpfung der geistigen Welt ist nicht imstande zu betrachten die Größe des Ewigen, noch auch verleiht er das den Geschöpfen, weil es unmöglich ist. Denn wie er ihnen unmöglich geben kann, daß sie seien wie er in seinem Wesen, so auch (kann er ihnen nicht geben) ihn zu sehen, wie er ist. Denn es ist unmöglich, daß etwas, das nicht war und geworden ist, das anfangslose Wesen kenne oder sehe, wie es ist und wie ein Geschaffenes nicht ungeschaffen sein kann oder anfangslos, so kann es auch nicht über die Contingenz erhoben sein, weil auch in jener Welt die

[1]) Citiert bei Georg von Arbela (Mus. Borg. K. VI 7 p. 153).
[2]) BO III[a] 166. [3]) fol. 184ab.

Gottheit nicht aufhört, die Weltbedürfnisse zu erfüllen. Und wenn sie auch vollkommener sind als jetzt, so haben sie doch die Vollkommenheit Gottes nicht erreicht, sondern sind maßlos niedriger als Gottes Vollkommenheit'. Weiter sagt er dann (fol. 191b) mit Beziehung auf 1 Kor. 13, 12: ‚Wenn es auch heißt „von Angesicht zu Angesicht", so ist damit nicht die göttliche Natur gemeint, sondern das, was sich auf die Natur Gottes bezieht. Nicht aber sollst du denken, daß wir dort Gott vollkommen kennen, daß wir ihn vollständig sehen, denn er ist eine den Geschöpfen unerreichbare und unsichtbare Natur'. Darum heißt es auch einerseits, Moses habe Gott gesehen und mit ihm geredet und andererseits heißt es doch wieder: ‚Nicht ist ein Mensch, der mich sehe und lebe (Exod. 33, 20)'. Das ‚von Angesicht zu Angesicht' ist zu verstehen von der Erniedrigung (metnaḥtānūtā, des Sohnes Gottes. Darum sagt auch der Heiland: ‚Ich werde euch wieder sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude wird niemand von euch nehmen (Joh. 16, 22)'. ‚Nicht in dem, daß er existiert, sagt er das, sondern in dem, daß er erniedrigt ist; denn die Erniedrigung sehen wir. — Es sagt Johannes in seinem [sic] Brief: „Wie er werden wir sein und werden ihn sehen, wie er ist" (1 Joh. 3, 2). ‚Wie er, sagt er, nicht Abbilder seiner Gottheit, denn das ist unmöglich, sondern Abbilder seines Fleisches. Und wir sehen ihn wie er ist, nicht in der Natur — sondern als Fleischgewordenen'. Wenn dagegen eingewendet wird, daß die Seligen doch auch die Engel sehen werden, so erklärt sich dies daraus, daß Engel und Menschen der Seele nach einander gleich sind, obwohl einige Lehrer behaupten, es gebe vier Stufen von Lebewesen: Gott, Engel, Menschen und Thiere, und von den niedrigeren Stufen verstehe keine die höhere. So Johannes von Dara, welcher von der richtigen Vorstellung ausgehend, Gott könne nicht comprehensiv erfaßt werden, obwohl an irgend welcher visio Dei festhaltend, sich zu Aeußerungen fortreißen läßt, die denen mancher nestorianischer Theologen ziemlich nahe stehen. Nicht ganz unzweideutig drückt sich Jakob Bartellaja im Buch der Schätze[1]) aus, wenn er sagt: ‚Das Licht der Gerechten ist nicht ein natürliches, sondern vom Licht des Herrn wird es ausgebreitet und ausgegossen über sie'. — Was nun die Nestorianer

[1]) fol. 73b β.

betrifft, so dürfte Barhebräus die Sache wohl nicht in ihrem letzten Grunde erfassen, wenn er im Leuchter des Heiligthums[1]) schreibt, unter Timotheus I habe sich ein thörichter Streit erhoben darüber, ob Christi Gottheit von seiner Menschheit gesehen werden könne, welcher Streit nicht entstanden wäre, wenn sie zwischen den Augen der Seele, dem geistigen Schauen und den Augen des Leibes unterschieden hätten. Denn wenn auch manche Nestorianer sagen, daß man mit dem körperlichen Auge nichts Geistiges wahrnehmen könne, so dürfte doch der letzte Grund dieser Anschauung in dem Zusammenhang des Nestorianismus mit der Lehre des Theodor von Mopsuestia zu suchen sein. Denn wenn nach Theodor der Logos dem Menschen Jesus nicht dem Wesen, sondern nur dem Willen und Wohlgefallen nach inne wohnt, weil Gottes Wesen von nichts eingeschlossen sein kann, und wenn die Menschwerdung überhaupt nicht so fast den Zweck der Erlösung von einer von ihm geleugneten Erbsünde trug als vielmehr dazu geordnet wurde, den Idealzustand der zweiten, vollkommenen Welt darzustellen und Gottes Ebenbild in der menschlichen Natur zu verwirklichen, so lag es nahe für seine Schüler zu schließen: also besteht die jenseitige, zweite, vollkommene Welt in der Schauung des Idealmenschen Christi, in welchem der unsichtbare, weil unbegrenzte Gott wie in seinem Tempel wohnt. Nachdem Abdmeschiha von Hirta sich noch etwas unbestimmt ausgedrückt, wenn er in seiner Ermahnung an die Brüder über den Vorrang schreibt[2]): ‚Wandelt seinen Weg bis zum Tage seiner Ankunft, daß wenn er erscheint, ihr mit ihm zum Himmel steigen und in seinem Reiche beseligt werden möget in jener unvergänglichen und unzerstörbaren Seligkeit, welche Christus ist, dem mit dem Vater und dem hl. Geiste Ehre ist‘, drückt sich auch Babai noch nicht deutlich genug aus, wenn er im Commentar zu Evagrius (fol. 15b) sagt: ‚Christus offenbarte sich bei uns in seiner Menschheit, wie der große Paulus sagt, daß er offenbarte sich im Fleische, um uns richtig zu begründen in der Kenntnis jener Berufungen, voll von aller Herrlichkeit, daß wir sehen das Wesen Gottes‘. Nachdem er dann noch in zwei Vergleichen ausgeführt, daß wie im Lichte der Sonne alle Körper erst Unterschied, Farbe und Gestalt erhalten, so auch

---

[1]) Assemani BO II 287; III, 101. [2]) Cod. syr. vat. 185 fol. 58b.

im ‚Lichte der Sonne der Gerechtigkeit‘ (Christi) die Gerechten alles erkennen und wie beim Sonnenaufgang die Sterne erbleichen, so bei dem ‚großen Aufgang des Sohnes Gottes‘ alle Erkenntnis vergeht in der ‚einen vollkommenen Erkenntnis der Trinität‘, fährt er dann fort (fol. 17b): ‚Der Vater allein kennt den Sohn und der Sohn wird vom Vater allein erkannt; der hl. Geist allein erforscht die Tiefen der unerkannten Gottheit. Und sie durchwohnen einander und werden von einander durchwohnt, wie sie wissen. Wie wird also der Unsichtbare gesehen, der Unerkennbare erkannt, der Unerreichbare seinen Heiligen geoffenbart? Indem der Verstand erleuchtet wird, sehen seine Augen das Maß (? mešḥā) der Liebe Christi und in ihm stellen sich dar alle jene unaussprechlichen Schönheiten. — Verbunden ist in jenem Leben der Leib mit der Seele, die Seele mit Gott in dem einen Bande der unerschütterlichen Liebe und in der einen auf Gott sich beziehenden und bezüglich keiner Hoffnung trügenden Erkenntnis. So kennen wir Gott und wahr ist das Wort des Herrn, daß er unerreichbar ist all seinen Geschöpfen; aber in seiner Gnade hat er sich zu ihnen geneigt, um sie zu beseligen trotz seiner Unerreichbarkeit‘. Klar findet sich dann aber diese Lehre vertreten von Elias von Anbar in seinen Hauptstücken. Nach ihm ist die Vorstellung, daß wir Gott mit ‚leiblichen Augen‘ sehen werden, mesallianisch. Solches ist unmöglich; denn Gott ist sinnlich nicht wahrnehmbar, und unsichtbar, weil unbegrenzt (fol. 178a). Geistiges kann gemäß Gottes Anordnung überhaupt weder von Körperlichem noch von Geistigem geschaut werden. Wenn aber ein Geschöpf das andere nicht sehen kann, wie soll es Gott dann sehen können? Vielmehr kann Gott weder von Engeln noch von Menschen noch auch von Christi Menschheit in seiner Natur gesehen werden[1]. Deshalb hat nun der Logos Menschengestalt angenommen, daß Menschen und Engel wie in einem Spiegel Gott sehen und das Verborgene lernen können (fol. 2); deshalb hat er das Kleid angenommen (fol. 178). Wie durch die Licht- und Wärmestrahlen der Mensch die Sonne erkennt, so erkennt das Auge des Geistes durch Christus nunmehr die Trinität (fol. 74b). Diese Sonne, Christus, wird am großen Auferstehungsmorgen allen aufgehen und ihr Anblick und die dadurch erwachende Liebe ist den einen die Seligkeit,

[1]) Assemani BO III 260.

den andern die Pein (fol. 175a). So lehren die Väter. Während er jedoch den Gerechten in Gnade erscheint, erscheint er den anderen als strenger Richter; denn deshalb hat der Logos, der selbst unsichtbar ist, ‚das Kleid angenommen‘, damit er die Menschen richten könne gemäß Joh. 8. 15 16, und um je nach der Größe ihres Verdienstes oder Missverdienstes ihr Lohn oder ihre Strafe zu sein (fol. 175b 176a). Timotheus I führt dann in seinem Briefe an Bochtischo (p. 272 273 aus): Alle Erkenntnis kommt uns zu durch den Glauben, die Vernunft oder die Sinne. Die menschliche Vernunft ist aber geschaffen und darum begrenzt und kann deshalb den unbegrenzten Gott seinem Wesen nach nicht erfassen. Gott kann weder im ganzen erkannt werden, denn sonst müsste der menschliche Verstand vorzüglicher sein als Gottes Wesen, noch auch im Theile; denn alles, was theilbar ist, ist auch zusammengesetzt; Gott aber ist einfach. Ebenderselbe Timotheus anathematisierte den Johannes Dilaitaja und den Joseph von Hazza, den Origenisten, und verbot ihre Schriften zu lesen außer anderen Gründen auch deshalb, weil sie lehrten, daß der Mensch die Gottheit sehen könne[1]), und ließ dieses Urtheil auf zwei Synoden (im Jahre der Hidschra 174 und 189, Christi 790 und 805) bestätigen, welche Synoden jeden ausschlossen, der lehrte, ‚daß die Gottheit des Herrn von seiner Menschheit oder von irgend einem Geschöpfe gesehen werde‘, welches Decret Barhebräus zu der oben angeführten Bemerkung in seiner Chronik veranlasste. Die Unterschrift zu diesem Decret gaben nach der Kanonensammlung des Abdischo von Sauba[2]) die Metropoliten Joseph von Elam, Abdischo von Nisibis, Simon von Mosul und Simon von Bet Garmai (ʻArmai); ferner die Bischöfe Simon von Tirhan, Simon von Balad, Johannes von Bet Wazik, Johannes von Schiggar, Abdischo von Hanita, Jschojahb von Talla. Später schreibt dann Emmanuel der „Lehrer“ in seinem Hexaemeron[3]), daß wir im Jenseits die Geister sehen, wie sie sind. Nur das Wesen Gottes ist weder durch (natürliche) Möglichkeit noch auch durch Gnade sichtbar; wir sehen ihn nur in Christo unserem Haupte, wie dieser zu Philippus gesagt: „Philippus, wer mich sieht, sehe (der sieht) auch den Vater bereits; denn ich bin im Vater und der Vater

[1]) Assemani BO III 100 101. [2]) Cod. syr. vat. 128 fol. 174b.
[3]) fol. 266a 164a ss.

ist wiederum in mir ohne Trennung" (Joh. 14, 9 10[1]). Denn als Ursache und Verursachtes werden beide gesehen; nicht in der Natur, sondern in der Weise des Vater- und Sohnseins'. Gott ist vollständig verborgen der Geisterwelt und der Mensch kann ihn weder im Ganzen noch im Theil noch dem Orte nach erkennen. Das erfuhr Moses auf Sinai, als er Gott bat, daß er ihm sein Angesicht zeige; da sprach Gott zu ihm: ‚Nicht sieht mich ein Mensch, ein Fleischessohn und bleibt lebend (Exod. 33, 20)'. Was er aber auf Sinai nicht sah, dessen Erfüllung wurde ihm auf Tabor gegeben, indem er dort Christum sah. Auch nach Abdischo von Sauba in seinem ‚Paradies Eden' besteht die Seligkeit nicht in der Anschauung Gottes, sondern in göttlichen Offenbarungen und in der Schauung der Menschheit Christi[2]), und der anonyme Tractat über den Glauben lehrt, nachdem er noch (fol. 55b) gesagt, die Seligkeit sei ‚Kenntnis der Schöpfers, Licht, Ruhe und Frieden und Genossenschaft der Geister in ewiger Herrlichkeit', gleich darauf: ‚Im Herrn sehen wir in der neuen Welt den unsichtbaren, angebeteten Gott und in ihm besteht die Seligkeit und Pein eines jeden, indem er (Christus) ist das Bild seiner (Gottes) Herrlichkeit, wie dem Paulus gezeigt wurde (Hebr. 1, 3)'.

Eine ganz eigenartige Stelle findet sich unter Stücken des Michael von Amida und Maipharkat, der nach Assemani[3]) später zum melchitischen Bekenntnis übertrat. Sie ist enthalten in cod. syr. vat. 457 fol. 177b 178a: ‚Frage: In der Schrift heißt es: „Niemand hat den Vater gesehen" (Joh. 6, 46), auch die Engel nicht, und doch heißt es dann wieder: „Ihre Engel im Himmel sehen allzeit das Angesicht meines Vaters" (Matth. 18, 10). Wie paßt das zusammen? Antwort: Den Vater sehen weder Engel noch Menschen. Denn sie sind drei; drei Namen und drei Personen und wenn du den Sohn siehst (siehst du auch den Vater), wie der Herr gesagt (Joh. 14, 9). Und wenn du den Geist siehst, siehst du den Vater und den Geist. Denn der Geist der Wahrheit steigt herab beständig, jeder Zeit, ohne Aufhören, bei

---

[1]) Das Hexaemeron ist in zwölfsilbigen Versen abgefaßt; darum sind auch die Schriftcitate nicht wörtlich. [2]) Assemani BO III 332; IV 232. Ebenso im Buch der Perle: BO III 360; Badger II 420; Mai 340. [3]) BO III 558.

Tag und Nacht, jede Zeit und jede Stunde durch seine Wirksamkeit über die hl. Geheimnisse jeden Ortes, über diejenigen, welche aus dem Taufwasser geboren werden, über die, welche sich bekehren und der Verzeihung gewürdigt werden, welche die Handauflegung des Priesterthums empfangen, über das verunreinigte Wasser, das geheiligt wird und über diejenigen, welche das Mönchskleid annehmen. Und so oft er auf- und absteigt, sehen ihn die Engel in Furcht und Zittern und werden mitgesendet, um die zu bewahren, welche ihn empfangen. Vater und Sohn aber sehen sie nicht persönlich, sondern (nur) im Geheimnis, weil der Geist die Vollendung der ganzen Trinität ist'.

Des Zusammenhanges mit der hier behandelten Lehranschauung halber sei auch die bei einigen Nestorianern sich findende, wohl mit Beziehung auf Gen. 1, 2 und Job 38, 7 entstandene Vorstellung, daß Gott die sechs Naturen (vier Elemente, Himmel, Engel) oder auch die Engel allein anfänglich ‚im Schweigen' erschaffen habe, kurz erwähnt. Am deutlichsten ergiebt sich dieser Zusammenhang aus Emmanuel dem ‚Lehrer', welcher im Hexaemeron (fol. 142b) schreibt: ‚Zuerst schuf er am ersten Tage, dem erstgeborenen aller Tage, die sieben Naturen im Schweigen und begrub sie im Dunkel und stellte dar und zeigte in ihrem Begrabensein unser Begrabensein im Scheol. — Wie Todte waren die Geister in der Finsternis wie im Grabe, indem sie nicht wußten noch erkannten ihren Schöpfer, schweigend wie todt, im Dunkel wie im Grabe, entblößt von der Kenntnis des Schöpfers wie Todte. Plötzlich erweckte die Stimme des Schöpfers die Begrabenen und enthüllte das Velum des Dunkels und sie sahen das Licht und jubelten. Des Auferstehungstages Bild ist der Tag, an dem das Licht in die Schöpfung strahlte; an ihm kommt das Licht der Welt, das große Auferstehungslicht. Diese wurden auferweckt aus der Tiefe der Finsternis in dem geschaffenen Licht, welches ein Typus des Geheimnisses des ewigen Lichtes ist. Das Licht und der Strahl des Vaters ist der Herr in seinem Wesen, der in der Lampe unseres Leibes aufglänzte und in ihm kommt und alles erweckt. Die Geister erkannten, daß für sie und das All ein Schöpfer existiert, indem sie erweckt wurden aus dem Dunkel und ihr Verstand sehr befreit wurde; so auch nehmen die Menschen, wenn sie erweckt werden aus der Asche, ein vollständiges, ungetheiltes Wissen über den Schöpfer an'. Also: die Engel

erkannten nur durch das materielle Schöpfungslicht ihren Schöpfer und wir werden denselben nur erkennen durch das geistige Licht, welches uns zustrahlt aus der Lampe des Leibes Christi. In ähnlicher Weise führt dann auch Timotheus I in seinem Briefe an Bochtischo (p. 297) aus, daß die menschliche Seele nur mit dem Leibe verbunden erkennen könne, gerade ,wie die hl. Engel in und mit dieser Welt im Anfang aus nichts geschaffen wurden und mit und durch das All alles erkennen, ohne dasselbe aber auch gar keine Erkenntnis hätten, vielmehr in dem alten Schweigen verharren würden. Auch bei Salomo von Bassora im Buch der Biene Cap. 2[1]), sowie bei Abdischo von Sauba in der Kanonensammlung 5, 8[2]) findet sich diese Anschauung.

Wenden wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit auch noch dem Schicksal der Reprobierten zu. Dieselben werden verstoßen in die Hölle (gihannā, γέεννα), in die Finsternis (ḥešāḳā), in die äußerste Finsternis (ḥešāḳā barrājā), in die Pein (šunnāḳā), in den Scheol (šejōl, ein vieldeutiges Wort, bald Tod, bald Grab, bald den limbus patrum, bald die Hölle bedeutend; in letzterem Sinne häufiger šejōl taḥtājā, unterer Scheol). Wenn wir nun nach der localen Bestimmung dieses Strafzustandes fragen, so finden wir als solche gewöhnlich entweder die Oberfläche der Erde[3]) oder deren unterirdische Tiefen angegeben. Aphraates ist über diese Frage noch nicht zur Klarheit gelangt. Nach seiner Homilie über die Mönche[4]) bleiben die Psychiker auf der Erde durch die Schwere ihres Leibes und wenden sich zur Hölle; die Homilie vom Tod und den letzten Zeiten[5]) läßt es dagegen als Geheimnis unentschieden, ob Himmel und Hölle überhaupt räumlich bestimmt sein werden; denn die Herrschaft der Sonne reicht überall hin und überall haben die Fürsten ihre Feste und Gefängnisse. Nach Ephräm[6]) ist die Hölle der Abgrund des Feuers in der Tiefe; ihn müssen nach dem Gerichte alle Menschen überschreiten; den Gerechten gelingt es, während die Gottlosen vom

---

[1]) Bei Schönfelder 8; Budge 11. [2]) Bei Mai 361. [3]) Der zweite Brief Petri, sowie die Apokalypse, welche von der Erneuerung der Erde reden, fehlen der officiellen Peschitto, obwohl sonst namentlich die Apokalypse schon seit Ephräm privatim viel gebraucht wurde. [4]) Wright 132; Bert 112. [5]) Wright 438; Bert 364, 365. [6]) III 299 459.

Feuer ergriffen und hinabgezogen werden. Darüber ist der Himmel, die zwischen beiden befindliche tiefe Kluft (Luc. 16, 26) macht einen Verkehr unmöglich. Nach Jakob von Sarug in seiner Homilie über das Ende[1]) wenden sich die Sünder, wie Psalm 9, 18 sagt, zur Tiefe und es verschlingt sie der Abgrund. Moses bar Kepha dagegen läßt in seinem Buch vom Paradies (1, 28[2]) die Gottlosen auf der Erde bleiben. Auf die Stelle Psalm 9, 18 beruft sich auch Barhebräus im Buch der Strahlen (fol. 218a), um zu beweisen, daß die Gottlosen auf der Erde bleiben und in ihre unterirdischen Abgründe geworfen werden. — Von den Nestorianern sagt Narses, daß die Erde den Kindern der Erde zur Hölle werde und daß die, welche die Erde geliebt, auf ihr gequält werden gemäß ihrer Liebe[3]). Elias von Anbar schreibt in seinen Hauptstücken[4]), gemäß der Parabel von Lazarus und dem Prasser werde es einen doppelten Wohnort geben, der Ort der Seligen und Engel werde oben im Lichte, der Ort der Verdammten und Teufel auf der Erde sein, die sie geliebt; zwischen beiden sei der trennende Abgrund. Emmanuel der ‚Lehrer' sieht in seinem Hexaemeron (fol. 143b) in den unteren Wassern, die Gott am zweiten Schöpfungstage von den Wassern ober der Veste trennte, einen Typus der Gottlosen, die Gott bei der zweiten Schöpfung unten auf der Erde lassen werde. Auch Salomo von Bassora nennt im Buch der Biene Cap. 15[5]) die Erde als Wohnort der Gottlosen, und Abdischo von Sauba meint im ‚Paradies Eden', wenn der Lauf der Sterne einmal aufgehoben sei, werde die Erde ein Meer von Finsternis und deshalb die passende Wohnung der Verdammten. Aehnlich im Buch der Perle[6]). Dagegen führt dann Joseph II, der chaldäische Patriarch († 1714), in seinem ‚abgewischten Spiegel'[7]) aus, gemäß der Meinung vieler Väter seien in den Tiefen der Erde ‚vier Orte zur Seelenpein', der eine sei die Hölle, der andere der limbus patrum, der dritte sei der Ort der ungetauften Kinder, der vierte das Fegfeuer.

---

[1]) Cod. syr. vat. 117 fol. 158 ss. [2]) Lateinisch hg. von Masius bei Plantin 1569 p. 43; abgedruckt in der Maxima bibliotheca XVII, und bei Migne PG 111, 500 f. [3]) Citiert bei Abdischo von Sauba im ‚Paradies Eden' (BO III 332). [4]) fol. 92a; 128a; 175b. [5]) Assemani BO III 312; Schönfelder 18; Budge 23. [6]) Assemani BO III 360; Badger 420; Mai 340. [7]) fol. 159a, b.

Doch ist dieser Schriftsteller vielfach von der abendländischen Theologie abhängig. Wiederum heißt es dann aber im Begräbnisritual des oberen Klosters[1]): nach der Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen müssen die thörichten außerhalb des Brautgemaches bleiben, womit angedeutet sei, daß die Bösen auf der Erde zurückgelassen werden. Ebenso der Begräbnisritus für Priester[2]): The righteous shall be exalted and the wicked shall be left upon the earth; und fast wörtlich übereinstimmend nach dem großen Rituale[3]) der Ritus für das Laienbegräbnis: ‚Dort werden ausgebreitet alle Schulden und Sünden; die Kinder der Rechten werden zur Höhe erhoben, die der Linken auf der Erde gequält'. Der anonyme Tractat über den Glauben dagegen lehrt wieder (fol. 69b), daß die Gottlosen in die Abgründe des Scheol geworfen werden.

Auch über die Art der Höllenstrafen bestehen verschiedene Ansichten. Aphraates giebt darüber noch keine Angaben. Nur findet er in der Schrift Anhaltspunkte für eine Gradverschiedenheit der Strafe. ‚Die einen gehen in die äußerste Finsternis, wo Heulen und Zähneklappern ist; andere fallen ins Feuer, wie sie es verdienen, wovon nicht geschrieben ist, daß daselbst Zähneklappern und auch nicht, daß daselbst Finsternis sei; wieder andere werden an einen andern Ort geworfen, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlöscht und sie allem Fleisch ein Gegenstand des Staunens sind; und wieder anderen wird die Thür vor dem Angesicht verschlossen und der Richter spricht zu ihnen: ‚Ich kenne euch nicht''[4]). Ephräm spricht allenthalben von dem Feuer des Abgrundes, aus welchem die Verdammten aufschauend in das Paradies die Seligen erblicken, ein Anblick, der ihre Qual erhöht, während die Seligen in einer solchen Lage sind, daß nicht einmal die Mutter mehr ihres verlorenen Kindes sich erbarmt. Aehnlich wie er spricht auch Jakob von Sarug in seiner Homilie über Lazarus und den Prasser überall von einem materiellen Feuer, das die Bösen in dem Abgrund quält, über welchen die Gerechten von den Engeln hinübergeleitet werden, und er erkennt es als Forderung der göttlichen Gerechtigkeit, daß gemäß dieser Parabel die Seligen

---

[1]) Cod. syr. vat. 61 fol. 59b. [2]) Nach Badger II 290. [3]) Cod. syr. vat. 308 III fol. 85a. [4]) Homilie vom Tod und den letzten Zeiten, Wright 435; Bert 362.

und Verdammten einander sehen, um den gebürenden Wechsel ihres Loses zu erkennen. Eine anschauliche Schilderung des Höllenzustandes giebt er dann in der Homilie über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute[1]), deren Echtheit allerdings nicht unbestritten ist, wenn er Vers 474 ff. sagt: ‚Sie (die Seele des Bruders des Königs) sah das Flammenmeer und Menschen darin, den Feuerstrom, der von ihm ausströmte und brannte. Sie sah Engel, von deren Flügeln Kohlen herab fielen, und welche Feuerkugeln auf die Frevler wälzten. Sie sah Ehebrecher und Ehebrecherinnen, welche den Lebenswandel befleckt hatten, mit brennenden Flammen in ihren Gliedern; sie sah ferner solche, welche Milch den Kindern verweigerten, indem in ihren Brüsten Feuer war und in ihm sie auch hiengen. Sie sah Abraham und Lazarus zur Rechten und den Reichen und seine Parteigenossen zur Linken. Sie sah die Sünder gemartert werden in der Finsternis in furchtbarem Gericht von gewaltigem Feuer auf schreckliche Art‘. Johannes von Dara schreibt in seinem Buch von der Auferstehung[2]), der Gesichtssinn aller Auferstandenen werde vervollkommnet, und da sei das Schauen Gottes den Verdammten die größte Qual. Weiterhin schreibt er aber dann (fol. 154a): während Gott die Gerechten über Verdienst belohne, finde bei den Gottlosen das Gegentheil statt, indem Gott dieselben überhaupt zur unverweslichen Auferstehung aus Gnade bringe und indem ihre Strafe nur der Art ist, daß sie ihre Thorheiten fühlen, nicht so wie sie es verdienen‘. Denn Gott straft dieselben nur soweit, daß man seine Gerechtigkeit nicht anklagen kann, noch sagen, er liebe die Sünde. Jakob Bartellaja behauptet im Buch der Schätze[3]), die Strafe der Verdammten sei nicht Feuer noch überhaupt etwas Sinnliches; dieselben leiden nur geistig und sind ausgeschlossen von dem geistigen Lichte Christi, welches die Seligen durchdringt. Nach Barhebräus im Buch der Strahlen[4]) werden Concupiscibilität und Irascibilität von den Seligen genommen, verbleiben aber den Verdammten, erstere zur Beraubung, letztere zur Pein. Im ‚Leuchter des Heiligthums[5]) lehrt er dann, das Leiden der Verdammten sei ebenso wie die Seligkeit der Aus-

[1]) Gedruckt von Schröter in der Zeitschrift D. M. G. 25, 360.
[2]) fol. 43a. [3]) fol. 73 bβ. [4]) fol. 217b. [5]) fol. 303a ss.

erwählten rein geistig, wie auch Gregor von Nyssa sage in der Homilie der Unterweisung. Wenn man dagegen die Stelle 2 Kor. 5, 10 verwenden wolle, so sei darauf zu erwidern, daß auch der Leib infolge seiner Verbindung mit der Seele schon in diesem Leben bei dem Leiden der Seele mitleide und in noch viel höherem Grade werde das im neuen Leben der Fall sein. — Von den Nestorianern schreibt Babai in seinem Commentar zu Evagrius[1]: ‚Pein ist das Leiden durch Feuer, welches im Gerichte die Leidenschaftlichkeit der Seele reinigt. Erklärung: Wenn die Schrift sagt: „Weichet von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist", so ist das kein materielles Feuer, sondern die Pein der Kümmernis, welche durch die Prüfung der Gerechtigkeit eintritt, wenn die Sünder im Gerichte sehen, daß sie beraubt sind des Glückes und der Seligkeit, welche die Gerechten genießen . . Und es rechtfertigen die Sünder Gottes Gerechtigkeit und alle Geschöpfe bekennen zumal ihren Schöpfer. So sagt auch der selige Gregor von Nazianz in dem (Gedicht) über Christus: „Die Trinität, welche jedem Menschen einmal bekannt wird, dem einen im Licht, dem andern in der Pein"; und in dem anderen auf Epiphanie sagt er: „Wenn sie wollen, werden sie unseren Weg, wenn sie aber nicht wollen, werden sie ihren Weg gehen; aber dort werden sie getauft mit einer anderen Taufe, die schmerzlicher und länger dauernd ist, welche wie ein Rohr das Materielle verzehrt und die Leerheit jeder Schlechtigkeit vernichtet".[2]) Und daß Evagrius sagt: „Pein ist das Leiden durch Feuer" usw. (bedeutet, daß) der, welcher nicht freiwillig hier sich gereinigt und befreit hat vom Bösen durch Taufe und Buße und (so) zu Gott hinübergeht, dort in die Pein geworfen, gezwungen all seine Schlechtigkeit ablegt, Gottes Gerechtigkeit rechtfertigt und seiner Herrschaft unterworfen ist'. Nach fol. 108b derselben Schrift fliegt gemäß der Ansicht des Evagrius, welcher sich auch der Erklärer anschließt, jeder vernünftigen Creatur, Engeln wie Teufeln, Gerechten wie Gottlosen am Tage der Erneuerung

[1]) fol. 96b 97a. [2]) *Gregor Naz.* oratio 39 *εἰς τὰ ἅγια φῶτα,* al. *εἰς τὰ ἅγια ἐπιφάνια,* cap. 19, bei Migne PG 36, 357: *Οὗτοι μὲν οὖν, εἰ μὲν βούλοιντο (βούλονται) τὴν ἡμετέραν ὁδὸν καὶ Χριστοῦ, εἰ δὲ μή, τὴν ἑαυτῶν πορευέσθωσαν, τυχὸν ἐκεῖ τῷ πυρὶ βαπτισθήσονται, τῷ τελευταίῳ βαπτίσματι, τῷ ἐπιπονωτέρῳ καὶ μακροτέρῳ, ὃ ἐσθίει ὡς χόρτον τὴν ὕλην καὶ δαπανᾷ πάσης κακίας κουφότητα.*

eine vollkommene Kenntnis der Trinität zu, den einen zur Seligkeit, den andern zur Pein, und fol. 104b wird die Unterscheidung des Evagrius zwischen einem verbrennenden materiellen und einem nicht verbrennenden geistigen Feuer dahin ausgelegt, letzteres sei der Schmerz der Seele im Gericht. Somit scheint Babai die Existenz sinnlicher Strafen geläugnet zu haben. Elias von Anbar setzt das Wesen der Höllenstrafen in die Erkenntnis Christi, wenn er in seinen Hauptstücken (fol. 175a) sagt: ‚Eine Liebe, ein Schauen besitzen die Menschen in der Auferstehung; in der Liebe ist verborgen die Seligkeit und bewahrt die Pein; die Liebe herrscht über die Gerechten und Sünder; denn alle Classen der Menschheit lieben Christum gleichmäßig; Seligkeit und Pein sind verborgen in der Liebe des Königs der Welten; die Gerechten bringen ihm Bekenntnis, die Bösen rechtfertigen seine Gerechtigkeit; in Liebe bekennen die Gerechten den König, der ihnen Glück zum Erbe gab, und in Liebe zu dem König, dem sie das Lob geraubt, werden die Bösen gequält. So giebt das Schauen Christi Glück und Pein‘ usf. Georg von Arbela lehrt, in Consequenz seiner abenteuerlichen Ansichten, im Commentar zu den kirchlichen Officien,[1]) daß wie im Sonnenlicht die für dasselbe empfindlichen Gegenstände, so auch bei der Wiederkunft Christi die reinbewahrten Sinne des Menschen leuchten, und dieselben werden die bösen Sinne im Dasein erhalten, weil sonst der ganze Mensch zu Grunde gienge. Doch erhalten diese bösen Sinne ihre Pein. Weil aber in jedem Menschen, den Antichrist allein ausgenommen, wenigstens ein guter Sinn ist, so ist auch der Zustand der Verdammten nicht lauter Pein, sondern wenigstens einige Freude. Salomo von Bassora giebt im Buch der Biene Cap. 59[2]) an, nach den Vätern sei das Höllenleiden keine Sinnenpein, sondern geistige Betrübnis, Reue und Ausgeschlossenheit. Gerade wie die Seligkeit der Seligen, so sei auch die Unseligkeit der Verdammten nur eine geistige. Nach Abdischo von Sauba im Buch der Perle[3]) werden die Gottlosen von dem Feuer des Schmerzes und der Reue gequält, indem sie gedenken ihrer Werke und ihres Verlustes, und das ist die wahre Gehenna, deren Feuer nicht erlöscht und deren Wurm nicht stirbt.

---

[1]) Mus. Borg. K. VI 7 p. 66 67. [2]) Schönfelder 97; Budge 157.
[3]) Assemani BO III 360; Mai 340; Badger 420. Vgl. auch sein ‚Paradies Eden‘ BO III 332.

Ebenso schreibt der anonyme Tractat über den Glauben: ‚Das Gericht der Bösen ist das Feuer des Ofens (kamīnā) in den Leibern gemäß den Sünden, welches flammt in Reue, Kümmernis, Weheklagen, Zähneknirschen, indem sie sehen die Gerechten, die wie die Sonne glänzen in dem Reiche ihres Vaters‘[1]). Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß besonders bei den Nestorianern die Existenz körperlicher Strafen vielfach geläugnet wurde.

Was schließlich die Dauer der Höllenstrafe betrifft, so scheint deren Ewigkeit nicht immer unbestritten gewesen zu sein; wenigstens geben sich die kirchlichen Schriftsteller immer wieder Mühe, dieselbe zu beweisen; doch sind wenigstens die Autoren, die als Läugner derselben angeführt werden, fast ausschliesslich Griechen. So führt Johannes von Dara im Buch von der Auferstehung[2]) an: Diodor von Tarsus περὶ οἰκονομίας (ketābā damepharnesānūtā), seinen Schüler und des Nestorius Lehrer Theodor, die alle an vielen Stellen so lehrten, ebenso das Buch, das dem Hierotheus zugeschrieben werde, in Wirklichkeit aber dem bar Sudaili angehöre; auch Gregor von Nyssa lehre in der Homilie (memra) der Selbstermahnung und in der an seine Schwester Macrina die Apokatastasis, was jedoch, diesen Heiligen ausgenommen, alle übrigen griechischen und syrischen Lehrer verneinten. Später berichtet Barhebräus im Buch der Strahlen fol. 195b, außer den Schriftstellen Matth. 5, 26 und 1 Kor. 15, 28 würden noch Aussprüche von Gregor von Nazianz und von Nyssa, sowie von Evagrius gegen die Ewigkeit der Hölle verwendet. Von Gregor von Nazianz citiert er dann die oben aus Babai angeführte Stelle der Homilie auf Epiphanie und meint, dieselbe sei gegen die Novatianer (nūbatjānū) gerichtet. Von Gregor von Nyssa führt er an: ‚Weil eine reinigende Kraft dem Wasser und Feuer innewohnt, werden diejenigen, welche nicht getauft sind, in dieser Reinigung gezwungener Weise im Feuer gereinigt‘, und meint, dieser Satz sei von denjenigen zu verstehen, welche ohne Taufe sterben(!). Von Evagrius citiert er ebenfalls dieselbe Stelle, welche oben schon Babai besprochen; doch gelingt es ihm noch weniger als den viel

[1]) Nach Assemani (Biblioth. apost. Vatic. codd. mss. catalogus III 373) ist diese Stelle dieser Schrift gemeint, wenn es in den Acten der Synode von Diamper (1599) actio 3 decr. 14 no. 53 heißt: Item (anathematizamus) librum, qui dicitur patrum, in quo habetur ignem inferni non esse verum sed spiritalem. [2]) Cod. syr. vat. 362 fol. 197b.

intensiveren Bemühungen Babais, diesen Origenisten zu einem Orthodoxen zu machen, wenn er meint, ‚Vater Evagrius' spreche hier nur von denen, welche durch den Gedanken an das kommende Feuergericht angetrieben würden, schon hier sich von ihren Sünden zu reinigen. Ebendieselben drei Stellen finden sich dann auch angeführt bei (Pseudo-)Johannes Maro im Commentar zur Liturgie[1]) und werden dort von dem Fegfeuer gedeutet.

Wenden wir uns nun den syrischen Schriftstellern selbst zu, so finden sich vor allem bei Ephräm zwei bedenklich klingende Aeußerungen. So läſst er einmal[2]) den Tod zu Satan sprechen: ‚Vielleicht wird diese Hölle entleert und du allein wirst zurückbleiben mit deinen Dienern'; und an anderer Stelle[3]) sagt er zu einem Grübler über Gottes Geheimnisse: ‚Vielleicht giebt es eine Hoffnung, aus der Hölle zu kommen; deine Qual aber bleibt bestehen, wenn du sie nicht selbst aufgiebst'; doch wie man solche Stellen auch erklären möge, können sie bei der Zahl und Bestimmtheit anderer Stellen nichts gegen die Ewigkeit der Hölle beweisen.[4]) Dagegen läugnete dieselbe wirklich der edessenische Origenist Stephan Bar Sudaili (Hierotheus) nach dem Briefe des Jakob von Sarug an ihn, sowie nach dem Briefe des Philoxenus an die edessenischen Priester Abraham und Orestes[5]). Ihm folgte noch nach langer Pause der Nestorianer Salomo von Bassora, der in seinem Buche der Biene cap. 60[6]) behauptet, die Höllenstrafen hätten nur medicinellen Zweck, nach deren Erreichung Alle ‚der Seligkeit der göttlichen Freigebigkeit gewürdigt werden', wofür er sich beruft auf Matth. 5, 26 und Luc. 12, 47 48, auf ein anonymes ‚Buch der Denkwürdigkeiten', auf Diodor (de oeconomia), mehrere Stellen aus Theodor und einige weniger beweisende aus Isaak (von Ninive, nach Assem.). Sonst erscheint der Glaube an die Ewigkeit der Hölle allgemein festgehalten. Nach Aphraates, in der Homilie über die Mönche und in der über die Auferstehung, muſs der Gottlose in Ewigkeit in der Psyche leben ohne das Pneuma; und in der Homilie über die Unterstützung der Armen[7]) erklärt er die

---

[1]) Cod. syr. vat. 101 fol. 224b. [2]) Carmina Nisibena no. 59, 8. [3]) III 205; vgl. auch III 26; III 595; II 558. [4]) Vgl. *Ephraemi* Carmina Nisibena p. 28, 200 not. [5]) Assemani BO. I 303; II 31 sqq. [6]) Ebd. III 323 324; Schönfelder 99; Budge 160. [7]) Wright 387; Bert 321.

Kluft, von der in der Parabel von Lazarus und dem Prasser die Rede ist, von der Unmöglichkeit, daß die Verdammten je zur Seligkeit gelangen können. Jakob von Sarug weist in seinem Briefe an Bar Sudaili[1]) zuerst den Einwand zurück, für eine kurz dauernde Sünde sei eine ewige Strafe zu lang, indem er darauf erwiedert, dann sei auch für kurz dauernde Gerechtigkeit ein ewiger Lohn zu lang, und sucht dann ebendort die Ewigkeit der Hölle damit zu begründen, daß wie der Sinn der Gerechten dauernd auf das Gute gerichtet sei, wobei er das Beispiel Jobs anführt (Job 27, 5), und deshalb ewig belohnt werde, so auch der Sinn der Bösen dauernd auf das Böse sich richte (Luc. 12. 19) und deshalb auch ewig bestraft werde. Diese Stelle, von Assemani[2]) als semipelagianisch angegriffen, wurde von Abbeloos[3]) mit Recht gegen denselben vertheidigt. Johannes von Dara widerlegt im Buch von der Auferstehung einmal den alten Einwand, die Ewigkeit der Hölle sei nur eine Drohung, um von der Sünde abzuschrecken, indem er meint, dann sei ebenso der ewige Himmel eine leere Aufmunterung zum Guten, der keine Realität entspreche (fol. 152b ss.); sucht aber dann in etwas bedenklicherer Weise einen anderen Einwand zu widerlegen: eine ewige Strafe widerstreite Gottes Gerechtigkeit, indem er (fol. 196a, b) meint, Gottes Gerechtigkeit sei Gottes Wille, und wie es sein Wille war, die Geschöpfe in verschiedenen Erhöhungsstufen zu schaffen, so sei es eben auch sein Wille, die Sünder, die im Leben nicht Buße thun, ewig zu strafen. Als Väter führt er dann noch an für seine Sache (fol. 197b): Severus, Brief an *Καισάρια ὑπάτισσα*; Basilius[4]): ‚neunzehnte Frage der Brüder‘ (über Luc. 12, 47 48), und Jakob von Sarug im Brief an an Bar Sudaili. Jakob Bartellaja führt im Buch der Schätze (fol. 73a*α*) vier Gründe an: 1) Wer sich in der Welt nicht bekehrt, der würde es auch in der Ewigkeit nicht mehr thun; 2) hält derselbe die Sünde in Ewigkeit in seinem Willen fest; 3) straft auch der irdische Richter nicht nach der Dauer der bösen Handlung, sondern nach der Absicht und Art derselben, und die ist bei dem Sünder auf die Ewigkeit gerichtet; 4) Gott weiß voraus,

[1]) *Frothingham*, Stephen bar Sudaili, Leyden 1886, p. 20. [2]) BO II 240. [3]) De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia eppi, Loewen 1867, p. 175 s. [4]) Regulae brevius tractatae no. 267.

daß die Sünder, wenn er sie unzählige Jahre am Leben ließe, unzähligemal sündigen würden; dieser letztere Grund allerdings riecht nach Semipelagianismus. Barhebräus widerlegt im ‚Leuchter des Heiligthums' den ‚sudailischen Gedanken', daß die Sündenstrafe einmal ein Ende nehme, durch folgende Erwägungen (fol. 308ab): 1) Es giebt im Jenseits, wie uns die Parabel von Lazarus und dem Prasser belehrt, keine Reue mehr, und Gott ist nicht nur gut und barmherzig, sondern auch gerecht; 2) allerdings sind die Sünden der Menschen verschieden, aber auch die Höllenstrafen sind zwar nicht der Dauer, wohl aber der Art nach verschieden, je nach Verdienst; 3) für die geringen guten Werke, welche die Gottlosen hier gethan, genießen sie dort auch geringe Seligkeit (ʾbūsāmā beṣīrā); 4) auch der Lohn bemißt sich nicht nach der Dauer, sondern einzig nach der Qualität der Handlung. Auch bei (Pseudo-) Johannes Maro ‚über das Priesterthum' werden (fol. 180b) weitläufige Untersuchungen über diese Frage angestellt, die dann damit erledigt werden, ein ewiger Himmel setze auch eine ewige Hölle voraus und der Wille des Sünders sei auf die Dauer seiner Sünde gerichtet. — Von den Nestorianern weist Babai[1]) gerade auf Matth. 5, 26 sich stützend, ‚die Schlechtigkeit der Origenisten' zurück, welche die Ewigkeit der Hölle läugnen, und Georg von Arbela[2]) schließt in der Erklärung der Officien: wenn die Hölle nicht ewig wäre, so gäbe es in der Ewigkeit Veränderung und darum Bewegung und darum Zeit und Ort und darum Auflösung und zwar auch für die Seligkeit.

‚Dann vergeht jedes Haupt und jede Macht und es herrscht eine Herrschaft und alles ist niedergeworfen unter die Kenntnis Christi und „es ist Gott alles in allem' (1 Kor. 15, 28[3]).

[1]) fol. 140b. [2]) Mus. Borg. K. VI 7 p. 68. [3]) Babai im Commentar zu Evagrius fol. 108b.

Recensionen.

Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts von *M. Manitius.* Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1891. VI + 518 S. 8.

Obiges Werk weiteren Kreisen bekannt zu machen ist eine angenehme Aufgabe, da es ein Buch ist, dem man rückhaltloseu Beifall spenden kann. Der zur Darstellung gelangende Stoff ist aller Sprödigkeit unerachtet einer der lehrreichsten, man mag nun den Inhalt oder die Form der ältesten christlichen Dichtung ins Auge fassen. Was den ersteren angeht, so ist gewiss die erste Berührung der neuen welterobernden Religion, ihrer Lehre, ihrer Weltanschauung, ihrer Gefühlswelt mit dem dichterischen Genius des entwickeltsten Culturvolkes einerseits, der soeben in das Erbe dieser Cultur eintretenden barbarischen Völker andererseits ein die aufmerksame Beobachtung geradezu herausfordernder Vorwurf. Was die dichterischen Formen dieser Zeit betrifft, so regen sie den Forschertrieb fast noch mehr an, da es sich um eine der wichtigsten literarischen Uebergangsperioden handelt, um die des Uebergangs der römischen Dichtung aus der Reihe der quantitierenden in die der accentuierenden Sprachen, ein Process, der noch immer viel des Dunklen und Räthselhaften bietet. Es kommt hinzu, daß dieser Stoff in darstellender Weise selten behandelt worden ist, während andere Gegenstände gar nicht aufhören, behandelt um nicht zu sagen wiedergekaut zu werden. Es kommen eigentlich nur die drei Literaturgeschichten von Bähr, Teuffel und Ebert in Betracht. Alle drei umspannen aber ein so weites Gebiet, daß der Poesie des in Rede stehenden Zeitabschnittes nicht jenes Maß von Raum und

Arbeit zugewandt werden darf, über welches eine monographische Darstellung verfügen kann. Dann kommt speciell für Bährs vortreffliches Buch der Umstand hinzu, daß seit Erscheinen desselben die Forschung mancherlei neue Resultate gewonnen hat, welche eine Neubearbeitung desselben nur zu wünschenswert erscheinen lassen.

Wenn wir somit diese Geschichte der ältesten christlichen Poesie freudig begrüßen, so thun wir es doppelt freudig, nachdem wir die Art geprüft, wie der Verfasser seinen Stoff behandelt. Ohne irgendwo oder irgendwie zu übertreiben und aufzubauschen, giebt derselbe doch überall das Interesse kund, welches er seinen Dichtern entgegenbringt; in Lob und Tadel gleich mäßig und gerecht, vermeidet M. ebensosehr alle wegwerfenden und verletzenden Bemerkungen, wie solche in den sonst so verdienstlichen Arbeiten Hauréaus nicht selten den Genuſs beeinträchtigen und den Widerspruchsgeist herausfordern. Man fühlt, daß der Verfasser, wie dies so häufig der Fall ist, nicht blos der poetischen Form Interesse entgegenbringt, sondern auch dem Inhalte dieser Dichtungen verständnisvoll gegenübersteht.

M. gliedert seinen umfangreichen Stoff in drei Bücher, die der Reihe nach das dritte und vierte, das fünfte, das sechste bis achte Jahrhundert abhandeln. Innerhalb der einzelnen Bücher sind die Dichter in landschaftliche Gruppen geordnet, so jedoch, daß zB. der Gallier Paulin seines Italischen Aufenthaltes willen dem Italischen, der Italer Fortunat aus gleichem Grunde dem gallischen Dichterkreise zugewiesen wird. Ausgenommen von dieser Ordnung nach Landsmannschaften ist nur das erste Capitel des ersten Buches, welches im Zusammenhange die ersten Anfänge christlich-lateinischer Poesie behandelt. Von den einzelnen Autoren werden zunächst, soweit dies möglich, die Lebensdaten mitgetheilt; von den einzelnen Gedichten zuerst eine gedrängte Inhaltsangabe, dann eine ästhetische Würdigung gegeben. Was die Auswahl der zu behandelnden Gedichte betrifft, hat sich der Verfasser mit vollem Rechte auf die eigentlich christliche Poesie beschränkt, d. h. auf Werke, die nicht nur einen christlichen Verfasser, sondern auch einen specifisch christlichen Inhalt haben.

Soweit kann man mit Anlage und Ausführung des Werkes nur vollkommen einverstanden sein. Zu einem Einwande geben nur die irischen Dichter Anlaſs, indem man die zeitlich etwas älteren Secundinus und Columbanus lieber bei ihren Landsleuten als bei Galliern und Italern sehen möchte, von denen sie die specifische irische Form ihrer Dichtungen zu sehr trennt, um so mehr, wenn man von der Identität dieses Secundinus mit dem bei Sidonius (Ep. V 8 und Ep. II 10) erwähnten nicht

überzeugt ist. Nach Colgan und Todd gehörte Secundinus zu den Longobarden von Leatha (cf. Leabhar imuinn I p. 34—39). Auch die interessante Sage von der Entstehung des Patrikliedes vermiſst man ungerne, während für die Verskunst Secundins auch Heinrich Zimmers keltische Studien II (namentlich S. 185 u. f.) mit Nutzen heranzuziehen waren. Unter den irischen Dichtern vermiſst man ungern Gallus mit seinem Gedichte auf Columban, und wenn das Antiphonar v. Bangor zur Sprache kam, muſste nothwendig auch der Liber hymnorum mit seinem reicheren und gleichalterigen Inhalte herangezogen werden.

Ueberhaupt läſst gerade die Darstellung der eigentlichen Hymnenpoesie am meisten zu wünschen übrig. Allerdings hat M. Recht, wenn er, die Schwierigkeiten gerade dieses Zweiges hervorhebend, in der Einleitung bemerkt: ‚Groſse und weite Gebiete harren hier erst noch der Bearbeitung wie zB. die Hymnenpoesie'. Doch ist auch einiges übersehen, was bereits in anderer Weise erledigt ist. So behauptet der Verfasser nicht weniger als fünf Mal (S. 13 16 21 102 137), von Hilarius sei uns kein einziger Hymnus als authentisch beglaubigt (‚es hat sich keiner seiner Gesänge erhalten' S. 13). Allein es ist doch schon eine Reihe von Jahren, seit Gamurrini in Arezzo mit dem Tractatus de mysteriis die Trümmer des Hilarianischen Liber hymnorum auffand (vgl. diese Zeitschrift 11 [1887] 586 f. 12 [1888] 358 ff. 13 [1889] 737 ff.). Wenn M. von Gamurrini Kenntnis gehabt hätte, würde er auch nicht mehr aus der fehlerhaften Prosodie gegen die Autorschaft des Hilarius argumentieren, da seine echten Hymnen prosodisch mindestens ebensoviel zu wünschen übrig lassen als die, welche man ihm bisher fälschlicher Weise beigelegt hat[1]).

Ebenso hätte Gamurrini vor einem verwandten Argumente die beiden Damasus-Hymnen schützen müssen. Wenn M. schreibt: ‚Wären nun unsere beiden Hymnen von Damasus wirklich verfaſst, so müſsten sie immerhin einige Zeit vor denjenigen des Ambrosius gedichtet sein, die nicht vor 385/386 fallen können. Da sie also die ältesten uns erhaltenen Hymnen darstellen würden, so hätten wir ohne Zweifel gleichfalls prosodische Strenge in ihnen zu erwarten; doch es finden sich mehrfach Verstöſse, und so dürfte ihre Echtheit auch aus diesem Grunde zu beanstanden sein'. Wenn keine andern Gründe gegen diese Hymnen sprechen, dann kann

[1]) Gerade bei Hilarius, mag hier auch der befremdende lapsus calami angemerkt sein, der denselben S. 13 ‚den arianisch gesinnten Hilarius' nennt, während S. 101 ganz richtig die Festigkeit betont wird, ‚mit welcher er am nicänischen Bekenntnis hielt'.

man sie ruhig als echt ansehen; denn die ältesten uns erhaltenen Hymnen sind entschieden viel reicher an Verstößen. Doch auch ganz abgesehen davon, wäre angesichts des Psalmus contra partem Donati ein solches Schlussverfahren unstatthaft gewesen. Denn wenn es dem jüngeren Zeitgenossen des Ambrosius, Augustin, möglich ist, die Metrik ganz über Bord zu werfen, sieht man absolut nicht ein, warum es dem etwas älteren Zeitgenossen des Ambrosius, Damasus, unmöglich sein soll, die Metrik etwas weniger genau zu handhaben als der Mailänder Bischof.

Noch weniger übrigens als bei Hilarius Gamurrini durfte bei Ambrosius Biraghi übersehen oder vernachlässigt werden, dessen vortreffliches Werk schon 1862 erschien. Während aber der fleißige Bähr dasselbe nicht nur in der Literatur aufführt, sondern auch im Text im ganzen beipflichtend bespricht, ignoriert Ebert dasselbe vollständig; leider ist auch unser Autor nicht aufmerksam auf dasselbe geworden; er hätte sonst schwerlich das seit Ebert wieder und wieder auftauchende Dogma acceptiert, daß nur vier Hymnen als von Ambrosius herrührend nachzuweisen seien.

Auch bei Gregor scheint M. von Ebert beeinflusst zu sein. Während man Ambrosius sein nachweisliches Eigenthum abspricht, wird bei Gregor einer durch nichts getragenen Tradition das Leben ungebürlich gefristet. Hier sieht man sich in der That einstweilen vergebens nach einem einzigen Zeugnisse um, das auch nur einen Hymnus als gregorianisch beglaubigen könnte.

Warum ich diese kleinen Ausstellungen, denen sich noch einige ähnliche anreihen ließen, mache? Nicht im mindesten, um dem einem vortrefflichen, mir höchst sympathischen Werke eingangs gespendeten Lobe irgendwie Abbruch zu thun. Es geschieht, einmal, um auf einige Punkte hinzuweisen, welche fast eine Erbsünde zu werden drohen, sodann aber gerade, um zu documentieren, daß das gespendete Lob auf einer eingehenden Beschäftigung mit dem Werke, nicht auf irgendwelcher Voreingenommenheit beruht. Lob menschlicher und darum beschränkter Leistungen ohne jeden Schatten ist für denkende Leser wenig vertrauenerregend.

G. M. Dreves S. J.

Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt von Dr. Edmund Hardy ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. Nebst einer Karte: das heilige Land des Buddhismus. Münster i. W., Aschendorff, 1890. VIII, 168 S. 8.

Durch Jahrhunderte waren die ersten Anfänge der Cultur und der religiösen Anschauungen beinahe aller Völker in ein un-

durchdringliches Dunkel gehüllt. Doch zufolge rührigen Forschens, merkwürdiger Entdeckungen, emsigen Ausgrabens fieng es an zu dämmern, der Geschichtskreis erweitert sich nach rückwärts und bereits wird es uns möglich die Culturzustände des bisher verborgenen Alterthums und entlegener Völker aufzuklären. Damit wurde die erste Anregung gegeben wie die Sprachen der ältesten Völker unter sich, so auch deren religiöse Ideen zu vergleichen und die sogenannte vergleichende Religionswissenschaft zu begründen. Um nun nicht nach vorgefaßten Meinungen und so zu sagen a priori vorzugehen, ist vor allem eine gründliche, wo möglich allseitige aus authentischen Quellen geschöpfte Kenntnis des Glaubens der verschiedenen Völker nothwendig. Da aber dieser in Büchern niedergelegt ist, die weil äußerst selten und in ganz fremdartigen Sprachen geschrieben, den meisten Theologen unzugänglich sind, so schien diese junge Wissenschaft auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten zu stoßen. Doch auch diese fangen an zu schwinden oder wenigstens sich zu verringern, indem eine Reihe von gelehrten Sprachforschern der Neuzeit sich entschlossen hat, diesen Quellen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken und sie durch Uebersetzungen zum Gemeingut Aller zu machen. Nicht ohne freudige Genugthuung berichtet Hardy[1]): ‚Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft datiert von jenem großartigen, in seiner Art einzig dastehenden Unternehmen, zu welchem auf Anregung Max Müllers im Jahre 1874 auf dem internationalen Orientalistencongreß zu London der Grundstein gelegt worden war, der Uebersetzung der heiligen Bücher des Ostens (the sacred Books of the East).‘ ‚Die namhaftesten Orientalisten der Welt, berichtet er weiter, haben ihre Mithilfe zugesagt: Sanskritisten, Pali-Gelehrte, Zendisten, Erforscher der Prakrit-Idiome Indiens, Sinologen und Arabisten. Eine Serie von 24 Bänden ward innerhalb der Jahre 1879—85 vollendet, und eine zweite ist im vollen Gange, und da die Veröffentlichung nicht nach einer strengen chronologischen oder ethnologischen Ordnung verfährt, so sind bereits in der ersten Serie sämmtliche in Aussicht genommenen Religionen bis auf eine vertreten: brahmanische Schriften aus älterer und jüngerer Zeit, buddhistische, und zwar sowohl im

---

[1]) S. 22 seiner akademischen Antrittsrede: Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit, Freiburg im Breisgau 1887, worin er mit warmen Worten dahin zielt, ‚daß der Religionswissenschaft eine selbständige Stellung neben den übrigen akademischen Lehrgegenständen, die den Rang von Wissenschaft bekleiden, auch bei uns in Deutschland eingeräumt werde (S. 7)‘.

Pali als im Sanskrit' — und in der chinesischen Tradition, dschainistische, solche aus der Religion der Parsis, aus jener Mohammeds und endlich aus der confucianischen Ueberlieferung der chinesischen Religion". Diesem Bestreben nun, die vergleichende Religionswissenschaft zu ermöglichen, ist der Plan der Aschendorffschen Buchhandlung zu Münster entsprungen, ‚Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte' in einer Reihe von Monographien aus der Hand von Fachmännern zu bieten. Bereits sind einige erschienen, andere angekündigt; den Anfang macht Hardy mit der oben citierten Schrift. Es war ein glücklicher Gedanke, mit dem Buddhismus zu beginnen. Denn von der Ferne gesehen imponiert er Vielen durch seine weite Verbreitung, durch die Zahl seiner Anhänger, die nicht nach Millionen, sondern nach hunderten von Millionen berechnet werden, durch merkwürdige Aehnlichkeit mit christlichen Grundsätzen und Gebräuchen, durch seine Forderungen von Abtödtung, Selbstbeherrschung, Tugend. Daher spukt er ganz gewaltig in amerikanischen und englischen Köpfen, die zwar religionsbedürftig sind, aber die Wahrheit lieber überall anderswo suchen, nur nicht im Christenthum, wo sie so leicht zu finden wäre. Es gibt auch heutzutage manche rührige Apostel, die damit das Abendland beglücken wollen. Bereits erscheinen zu diesem Zwecke Katechismen, um ihn den Christen mundgerecht zu machen und sie zum Abfalle zu verleiten. So hat Oberst Olcott einen solchen nicht nur in singhalesischer und birmanischer, sondern auch in englischer Sprache verfasst, der in vielen tausend Exemplaren verbreitet wurde und im Jahre 1887 zu Leipzig in Th. Griebens Verlag unter dem Titel erschien: Ein Buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens, bearbeitet von Henry S. Olcott, Präsident der theosophischen Gesellschaft ꝛc.; geprüft und zum Gebrauche für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada und Galle, und Vorstand der Widyodaya Parivena, mit den Anmerkungen der amerikanischen Ausgabe von Elliot Coues, Professor der Anatomie und Biologie. Durch den unerwarteten Erfolg des Olcott'schen Katechismus angeregt glaubte ein Buddhist sich verpflichtet für Herausgabe eines neuen Katechismus in deutscher Sprache Sorge tragen zu müssen, welcher für das gereifte Verständnis erwachsener Leser berechnet wäre, da jener für singhalesische und birmanische Kinder bestimmt war, und zwar ‚unter Weglassung alles Beiwerkes, mit welchem der Aberglaube und die kindliche Phantasie der Völker sie (die Grundzüge der buddhistischen Lehre) im Laufe der Jahrtausende ausgeschmückt hat. Subhadra Bhikschu heißt der für die Aufklärung Deutschlands so besorgte

Buddhist, dessen Katechismus in 2. Aufl. zu Braunschweig 1888 bei C. A. Schwetschke und Sohn (E. Appelhans) erschien. Eben wegen seiner nicht zu unterschätzenden Bedeutung beschäftigen sich sehr viele und hervorragende Gelehrte mit dem Buddhismus, so daß Hardy in seiner reichen, aber nicht vollständigen Literatur-Uebersicht (S. 163 ff.) deren an 47 mit ihren Schriften aus der neuesten Zeit aufführen konnte. Es ist Zeit, daß auch katholische Theologen, namentlich Apologeten, demselben ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Anläufe sind schon gemacht worden, wie von Chr. Pesch in den Stimmen aus Maria-Laach 1887; von Harlez, Professor zu Löwen in der Science Catholique 1890, 1891 und schon früher. Wir begrüßen daher mit Freuden die oben citierte Schrift eines in dieser Literatur so bewährten Fachmannes, weil dadurch den Theologen Gelegenheit geboten wird, auf sicherer Grundlage mit dieser gewiss ganz merkwürdigen Erscheinung des fernen Ostens sich zu beschäftigen.

Die Schrift ist in 7 Capitel eingetheilt, wovon das erste eine orientierende Einleitung gibt. „Der Buddhismus führt seinen Namen von Buddha und Buddha bedeutet der Erwachte oder der Erleuchtete, und ist die ehrende Bezeichnung für einen indischen Weisen und Asceten, dessen Leben und Wirken in die zweite Hälfte des sechsten und in die erste des fünften vorchristlichen Jahrhunderts fällt. Die Anhänger dieses schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung weit über die Gränzen seines Vaterlandes berühmten Mannes benannten jedoch weder sich noch die von ihnen befolgte Lehre mit einem von ‚Buddha' abgeleiteten Namen . . Der Ausdruck bauddha oder Buddhist gehört, wie es scheint ausschließlich der Redeweise der Gegner an und ist späteren Ursprungs (S. 1)". Er bemerkt dann gleich, was von großer Wichtigkeit ist, ‚daß unter dem, was wir Buddhismus nennen, höchst verschiedenartige Denk- und Lebensrichtungen begriffen werden. Daran gleich eingangs zu erinnern, wird nicht überflüssig sein, weil viele den Buddhismus als eine Religion ansehen, die wenigstens in ihren Grundanschauungen immer und überall eine gewisse Gleichförmigkeit bewahrt habe. Allein vergebens suchen wir nach dem Lehrpunkt, der sämmtliche Buddhagläubige von ehedem und jetzt miteinander verbindet (S. 2)'. Auch in den Fundamentalschriften, worauf derselbe beruht, herrscht nicht Einklang. ‚Von einem nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmenden Zeitpunkt an, jedenfalls aber nicht lange nach Christi Geburt, hatte sich die Ueberlieferung im Norden bereits ein von der südlichen abgesondertes Bett gegraben. Zwei verschiedene Schriftmassen von canonischer Geltung, die eine in der den indischen Volksdialekten (Prakrit) nahestehenden

Palisprache, auf Ceylon, und die andere in der Gelehrtensprache des jüngeren Sanskrit, in Nepal (Nordindien) . . Es handelt sich dabei aber nicht etwa um nebensächliche Abweichungen, sondern um einen durchgreifenden Gegensatz zwischen der einen und andern Tradition, und wenigstens zum Theil um einen solchen zwischen den einzelnen Gliedern derselben (S. 2—3)'. Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung: ‚Behält man also den Umstand im Auge, daß der Buddhismus nicht einmal in seiner Grundlage einheitlich ist, indem die eine Hälfte Schriften in heiligem Ansehen hält, welche der andern unbekannt sind und umgekehrt, so wird es auch nicht länger erlaubt sein, das numerische Uebergewicht des Buddhismus über das Christenthum auf die Weise zu begründen, daß man seine Bekenner in den verschiedenen Ländern einfach zusammenzählt, ohne auf die höchst wichtige Unterscheidung in nördlichen und südlichen Buddhismus zu achten (S. 3)'. Nachdem er diesen Mangel an Einheit noch weiter beleuchtet, schließt er mit schwerwiegenden Worten: ‚Wer mithin den Buddhismus auch nur eines einzigen Landes, in welchem er zur Stunde noch heimisch ist, für eine geschlossene Gemeinde hält, deren Mitgliedschaft jedem klar und deutlich zum Bewußtsein komme, der täuscht sich und andere über den wahren und wirklichen Sachverhalt, wie wir ihn aus den canonischen Schriften des Buddhismus kennen und durch neuere Berichterstatter bestätigt finden (S. 4)'. Der gelehrte Verfasser hält sich mit Recht an die südliche Tradition, weil ihre Spuren uns mit größerer Sicherheit, als dies bei der nördlichen der Fall ist, zum ersten Ursprung des Buddhismus führen. Sie wurde erst unter dem ceylonesischen König Vattagamini (88—76 v. Chr.) nach und nach schriftlich fixiert, mithin durch mehrere Jahrhunderte mündlich fortgepflanzt. Nach ihrem Autor zu forschen wäre vergebliche Mühe. An Gotama, nämlich Buddha, ist sicher nicht zu denken. Höchstens können einige Formeln und vielleicht auch die eine oder andere Sentenz von ihm herrühren. Auch ist es fraglich, ob seine unmittelbaren Schüler schon die Abfassung dieser Texte in Angriff genommen haben. Nach diesen wichtigen Vorbemerkungen schildert der Verfasser gleichsam als Hintergrund für das Bild, das er von Buddha, seinem Auftreten und seiner Lehre entwerfen will, die Culturzustände im nördlichen Indien zu dessen Zeiten, das Leben und Treiben, das Sectenwesen, das dort herrschte, das religiöse Denken, den crassen Aberglauben, der alles durchdrang.

Im 2. Cap. werden wir, so viel es möglich ist, mit Buddha selbst bekannt gemacht. Wir sagen: so viel es möglich ist, denn ‚an geschichtlich beglaubigten Thatsachen ist das Leben des indischen

Religionsstifter arm, um so reicher aber an Begebenheiten, welche ihren Ursprung in sagenhaften Vorstellungen und im Wunderglauben des indischen Volkes unverkennbar an der Stirne tragen. Wo nun hier die Geschichte aufhört und die Legende beginnt, ist unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen, und wird man wohl für immer auf den Versuch, die historischen Bestandtheile des Lebensbildes von den übrigen Zuthaten zu trennen, verzichten müssen' (S. 25). Er begnügt sich daher die zerstreuten biographischen Notizen aus der ältesten und älteren Pali-Literatur zusammenzulesen, ohne sich auf das schlüpfrige Gebiet der Kritik zu begeben und eine Ausscheidung des Wahren vom Erdichteten vorzunehmen. Der Stifter des Buddhismus, den wir Buddha zu nennen pflegen, hieß eigentlich Gotama (Gautama) oder wie er auch im Familienkreise genannt wurde Siddhatta (Siddhartha). Er war Sprößling einer landadeligen Familie, deren Stammsitz im jetzigen Gorakhpur-Bezirk etwa hundert Meilen nordwestlich von Benares an den südlichen Ausläufern des Himalaya lag. ‚Ueber das Jahr der Geburt weichen die Berechnungen um mehrere Jahrzehnte von einander ab. Mit einiger Sicherheit werden wir dasselbe zwischen der Mitte und dem Ausgang des sechsten Jahrhundert vor Christus ansetzen' (S. 26—27). Er wurde vornehm erzogen, war umgeben von allen Reizen eines bequemen und genussreichen Lebens. Er vermählte sich und hatte einen Sohn, Rahula mit Namen. In den besten Jahren seines Lebens, er mochte 29 Jahre zählen, verließ er Frau und Kind, Hof und Heimat, um sich der Ascese hinzugeben. Nach strenger Buße, die er aber wieder aufgab, nach siebenjährigem Ringen und Streben gelangte er zur Erleuchtung, wodurch sich endlich das Wesen der Dinge ihm enthüllte und er zur Buddhawürde gelangte. Nun beginnt er sein Wanderleben, Andere zu belehren, Schüler und Jünger um sich zu sammeln, deren Zahl stetig zunimmt; er findet auch Freunde und Gönner, Wohlthäter und Beschützer, namentlich unter den vornehmeren Ständen der Bevölkerung. An 45 Jahre wanderte er von Ort zu Ort und verbreitete seine Lehre, bis er in Folge einer Krankheit starb. Ueber sein Todesjahr, ‚das von Buddhisten selbst nicht vor dem zwölften nachchristlichen Jahrhundert zur Zeitbestimmung verwendet wurde, herrscht Meinungsverschiedenheit unter den Forschern. Während Max Müller, Cunningham und Bühler das Ereignis um das Jahr 477 vor Christus datieren, was der Wahrheit am nächsten kommen dürfte und auch von der Datierung Oldenbergs, der 480 als Todesjahr annimmt, nicht weit abliegt, haben sich Rhys Davids für die Zeit zwischen 420 und 400, Westergaard für das Jahr 368 (370) und Kern für 370 (380) oder 388 entschieden' (S. 47).

Das 3. Cap. ist den Lehren des älteren Buddhismus gewidmet, die wir hier um so eher übergehen können, als sie nichts von Belang enthalten, über die wichtigsten Dinge gar keinen bestimmten Aufschluss geben. Da hört man nichts von Gott, vom Ursprung der Dinge, von einer freien, geistigen unsterblichen Seele, von einer ewigen Vergeltung, diesen Angelpunkten jeder moralischen Ordnung, sondern nur ein langweiliges Faseln von Leiden und Erlösung davon ohne alle Hilfe Gottes. Vorwiegend sind die Lehren praktischen Inhalts und von der Seite muss man gestehen, daß sie Löbliches enthalten, indem sie namentlich Abtödtung einschärfen und die Pflicht der allgemeinen Liebe, Milde, Güte, des Wohlwollens und der Barmherzigkeit ans Herz legen.

Das 4. Cap. schildert uns Buddhas Orden. Nach dem Vorgange zeitgenössischer Asceten gründete Buddha eine Gemeinde oder einen Orden und traf seine Einrichtungen für denselben größtentheils nach gegebenen Mustern. Seine Ordensglieder, Bettler und Bettlerinnen, waren Leute, welche im ‚Verlassen des Hauses' das höchste Glück erkannt und Buddha zu ihrem Führer in Sachen des Heiles erwählt hatten. Jene, die dem Orden blos nahestanden, ohne in ihn einzutreten, und zwar Leute beiderlei Geschlechtes, empfiengen den Namen ‚Verehrer' und ‚Verehrerinnen' (S. 71). Die Ordensregeln und Disciplin, die sich gewiss erst im Laufe der Zeiten und nach Lage der Umstände gebildet haben, werden in Kürze mitgetheilt. Was aber besonders dabei auffallend ist, Cultushandlungen im eigentlichen Sinne gibt es darin nicht. ‚Denn nach buddhistischem Lehrbegriffe hat Gebet und Opfer keinen Sinn. Wenn es daher überhaupt eine Art von Cultus gab, so konnte dieser nur das eigne Selbst zum Gegenstande haben' (S. 78). ‚Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit vermissen wir in der Tagesordnung der buddhistischen Mönche, ebenso wie die Handarbeit. Ackerbau war ihnen geradezu untersagt, und dies mit der Begründung, damit sie kein lebendes Wesen tödten' (S. 81). Von einem gemeinnützigen Zwecke wie Erziehung, Krankenpflege usw. hören wir nichts. Die Ordensmitglieder machen daher bei allen ihren kleinlichen Vorschriften und Strengheiten den Eindruck von privilegierten Bettlern und Müssiggängern.

Im 5. Cap. spricht Hardy von dem mächtigsten Rivalen des Buddhismus im Kampfe gegen den brahmanischen Ritualismus, von dem Dschainismus. Dieser ist nicht eine Abzweigung vom Budhismus, sondern wie Bühler und Jacobi schlagend nachgewiesen, sind Dschainismus und Buddhismus zwei selbständig neben einander bestehende Schößlinge an einem und demselben Stamme, dem brahmanischen Ascetismus; und es ist fraglich, ob nicht die Ansicht

noch den Sieg davontrage, wonach der Buddhismus ebensowenig dem Dschainismus verpflichtet sei, als umgekehrt dieser dem Buddhismus, sondern daß der eine wie der andere gleichmäßig den ältern Brahmanismus copiert habe. Auffallend sind bei aller Verschiedenheit die Analogien, was Leben und Lehren betrifft zwischen Buddha und dem Stifter des Dschainismus. Dieser hat verschiedene Namen. In der Familie nannte man ihn Mahavira d. i. der große Held. Als Geburtsort wird Kumdapura, (jetzt Basakund) genannt, wo sein Vater ein adeliger Gutsherr war. Er war verheiratet, hatte eine Tochter, aber nach dem Tode seiner Eltern im Alter von 30 Jahren verließ er Haus und Hof, Frau und Kind und wurde Ascet. Zwölf Jahre hindurch legte er sich strenge Kasteiungen auf. Nach Ablauf dieser 12 Jahre erlangte er die Würde eines Kevalin d. i. eines Vollendeten und von nun an verwendete er die noch übrigen dreißig Jahre seines Lebens auf Verkündigung seiner Lehre und Organisation des von ihm gegründeten Ordens. Er starb 72 Jahre alt. Sein Todesjahr kann nach Hardy weder das Jahr 545 oder 526, noch das Jahr 467 (470) v. Chr. gewesen sein, indem die eine Zeitbestimmung zu früh und die andere zu spät ist; sicher aber fällt dasselbe vor dem für Buddhas Tod oben angenommene Datum (S. 91—93). Auch in der Lehre beider herrscht Aehnlichkeit. Sie ist mehr praktischer als dogmatischer Natur, bezweckt Heil und Erlösung seiner selbst, drängt auf Entsagung, Abtödtung. Die bedeutendste Abweichung des Dschainismus vom Buddhismus ist unstreitig die, daß die Dschainas individuelle Seelen und demnach auch eine eigentliche Seelenwanderung annehmen, wohingegen die Buddhisten die Individualität für eine irrige Annahme erklären, ferner daß jene das Gute und das Böse (die Tugend und ihr Gegentheil) zu ewigen Weltprincipien erheben, während diese jede Substantialität leugnen (S. 98).

Das 6. Cap. erzählt uns als Episode von einem Schirmherren des Buddhismus in Indien im 3. Jahrhundert vor Christus, Asoka mit Namen (263—222), der im Eifer für das Wohl seines Volkes Religionsedicte oder vielleicht richtiger Bekanntmachungen in Sachen einer sittlichen Lebensführung theils auf Felsen theils auf Säulen einmeißeln ließ. Jahrtausende haben diese Edicte überdauert. Noch sind sie zu sehen und zu lesen. Ein Gedanke durchzieht sie alle. Der König will auf jede Weise die Tugendübung zum Gemeingut Aller machen. Gewiss nachahmungswertes Beispiel eines edlen Herrschers, einzig in seiner Art. Hardy gibt Beispiele solcher Edicte, deren bisher 14 auf Felsen, 11 auf Säulen gefunden worden sind.

Das letzte (7.) Capitel ist wohl das wichtigste, indem es den Buddhismus dem Christenthum gegenüber stellt. Zuerst wird ein Vergleich angestellt zwischen den ältern Pali-Werken oder Quellen des Buddhismus und den Schriften des Neuen Testamentes. Es finden sich wohl einige Anklänge zwischen beiden, aber sie beweisen durchaus nicht eine Entlehnung christlicher Ideen aus jenen. ‚Alle von uns beobachteten Anklänge machen nämlich durchaus den Eindruck einer zufälligen und nicht beabsichtigten Analogie, und was uns auf den ersten Blick durch seine Aehnlichkeit frappiert, überrascht uns beim mehrmaligen Betrachten nur noch durch den Contrast, und in keinem einzigen Falle läßt uns die Erklärung aus den eigenthümlichen Bedingungen, sei es der Person oder der Verhältnisse u. dgl. im Stiche' (S. 112). Das wird der Leser bestätigen, wenn er die achtundzwanzig Parallelstellen durchgeht, welche Hardy aus den älteren buddhistischen Quellen und aus den Schriften des N. T. zusammengestellt hat. (S. 116—21). Auch läßt sich kein eigentlicher vorchristlicher Verkehr der Inder mit den Juden nachweisen außer vielleicht vorübergehende Handelsverbindungen, und wenn ein directer oder indirecter Ideenaustausch stattgefunden, so müßte man doch Spuren davon finden in der vorchristlichen jüdischen Literatur. Denn daß sie nirgends als in der neutestamentlichen vorhanden sein sollen, kann man doch kaum für möglich halten. Nun aber ‚vermag auch das geübteste Auge in der ganzen jüdischen Literatur vor Christus oder zu Christi Zeit nicht eine einzige Episode aus der Buddha-Legende zu entdecken. Wie unwahrscheinlich also, daß nur in den Evangelien sich Niederschläge derselben sollten erhalten haben' (S. 115). Nun wird ein Vergleich angestellt zwischen Buddha und Christus, ihre Person, Lehre und Stiftung in Betracht gezogen. ‚Gotama ist nicht der einzige Buddha, sondern einer unter vielen Buddhas . . Anders Christus. Er ist der einzige Erlöser. Keiner geht ihm voraus und keiner folgt ihm' (S. 121). Wenn nun auch in der irdischen Erscheinung des Erlösers sich einige Aehnlichkeiten finden mit Buddha wie in dem Wanderleben, in der Mittheilung und Ausbreitung der Lehre, Ermahnung zum Lebensernst, zur Abtödtung, Geduld, Barmherzigkeit, Aufnahme von Jüngern, so ist doch ein wesentlicher Unterschied, wenn der Vergleich nur ernster und eingehender genommen wird. Man beachte nur folgende Momente, die der Verfasser selbst hervorhebt oder die betont werden können und müssen: 1. sind die Lebensumstände des Erlösers von Zeitgenossen auf das genaueste berichtet, deren Glaubenswürdigkeit trotz aller Angriffe unzähliger Gegner über allen Zweifel erhaben und kritisch

durchaus gesichert ist, während vom Leben und Wirken Buddhas keine zeitgenössischen Berichte vorhanden, alle seine Biographien ein paar Jahrhunderte jünger sind als er, und deren geschichtlicher Wert vor einer nüchternen Kritik nicht Stand hält. Mithin ist jede Parallele schwankend, unzuverlässig, unsicher. 2. Wie verschieden ist die Lehre. Die christliche hat eine feste, sichere, in ihren Grundrissen selbst von der Vernunft verbürgte dogmatische Grundlage, worauf sich die Pflichtenlehre ganz angemessen aufbaut, oder besser gesagt, woraus sich diese mit logischer Consequenz ergibt und die eben deswegen so mächtig auf den Willen einwirkt. Die Lehre Buddhas entbehrt jeder Grundlage, denn er war Atheist, nicht insofern er das Dasein Gottes positiv leugnet, als in wiefern er dasselbe nicht betont, nicht lehrt, nicht zu kennen scheint. Seine Lehre ist beinahe nur Pflichtenlehre und hängt in der Luft, weil sie von keinem allmächtigen Schöpfer auferlegt ist, keine wahre Bedeutung für das Jenseits hat, keine Sanction in sich schließt, außer der, die sich aus deren Vernünftigkeit oder Zweckmäßigkeit für dieses Leben ergibt, die wohl auf sehr schwachen Füßen steht. 3. Hat der Erlöser nicht allein durch Worte, sondern durch sein mustergiltiges Beispiel gelehrt: er ist ein mächtiges Ideal für alle Menschenclassen ohne Unterschied. Buddhas Beispiel, weil geschichtlich nicht beglaubigt und unsicher, kann nicht wirken. Christus hat sich Aller angenommen: namentlich jener vor allen, die am meisten verlassen sind, der Armen, Elenden, Arbeiter: die finden bei Buddha wenig Berücksichtigung: er hält sich mehr an die Vornehmen und Reichen; für Arme hat er wenig Vorliebe; die Arbeit schätzt er gering. 4. Wie hat Christus den Menschen geadelt, das Familienleben verklärt, das gesellschaftliche Leben nach jeder Richtung hin geläutert, berichtigt, gehoben, Wissenschaft und Kunst gefördert: das kann von Buddha nie und nimmer gesagt werden, da er den Menschen von Gott loslöst, auf eigene Füße stellt, zum Selbsterlöser macht. Wie großartig ist die Erlösung durch Christus, wie armselig, gedankenlos, entmuthigend die eines Buddhas. Freilich schärft er die Uebung der Friedfertigkeit und Freundlichkeit, des Wohlwollens und der Wohlthätigkeit, der Duldung und Achtung vor dem Leben, einen gewissen Humanismus ein, aber der ist fern von jener großartigen Gesinnung, den das Christenthum den Seinigen einflößt und die sich bekundet im Apostolat bis zum Martyrtod für Rettung der Seelen, in den zahllosen Wohlthätigkeitsanstalten für jedes menschliche Elend, in der selbstlosen Hingabe, wodurch der Christusliebende Jünger Allen Alles wird. 5. Auch die Ausbreitung des Buddhismus kann nicht in Vergleich kommen mit der des Christenthums, oder besser

der katholischen Kirche, denn um all die Schwierigkeiten zu übergehen, mit der diese zu kämpfen hatte, wovon genug in den Apologien die Rede ist, muss nachdrücklich betont werden, wie schon eingangs bemerkt, daß die Ausbreitung des Buddhismus überschätzt und übertrieben wird; daß man unter Buddhismus ein Sammelsurium aller möglichen Secten versteht, die kaum eine größere Einheit unter sich haben, als dieselbe vom Heidenthum, oder auch vom Christenthum, wenn man dazu die Deisten, Rationalisten usw., die sich noch missbräuchlich Christen nennen, ausgesagt werden kann. Daher 6. wird kaum ein Gelehrter ernstlich wagen eine Apologie des Buddhismus d. h. eine streng wissenschaftliche Beweisführung für den göttlichen Ursprung und die vernünftige Glaubwürdigkeit des Buddhismus mit eingehender Aufzählung aller motiva credibilitatis zu schreiben, wie solcher Apologien doch zu hunderten für die christliche d. h. katholische Religion abgefaßt wurden.

Wir scheiden von der Schrift des gelehrten Verfassers mit Dank für die so nützliche und gediegene Gabe, und mit dem aufrichtigen Wunsche, er möge sein gründliches Wissen der orientalischen Literatur noch weiter verwerten zu apologetischen Zwecken, und immer mehr aufklären den himmelweiten Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus, um dem Unglauben, der sich besonders jetzt dieses so gern gegen den christlichen Glauben bedient, kräftigst entgegenzuwirken und den Theologen, die in jenen ihnen mehr entlegenen Wissensgebieten weniger bewandert sind, an die Hand zu gehen, auch von dieser Seite den katholischen Glauben zu schützen.

Hugo Hurter S. J.

Geschichte des kanonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur von Joseph Freisen, Doctor der Rechte und der Theologie. Tübingen, Fues, 1888. XX u. 988 S. 8.

Der Referent wurde bisher durch anderweitige Beschäftigungen an der Besprechung dieses Werkes verhindert. Nun bleibt ihm nichts anderes übrig als den Eindruck zu constatieren, den dasselbe in den gelehrten Kreisen hervorgerufen hat. Von allen Seiten wurde der Belesenheit und dem verständlichen Fleiße des Verfassers die vollauf verdiente Anerkennung gezollt. In katholischen Kreisen erregte aber die sog. Copula-Theorie bedeutenden Anstoß. Der Verf. war nämlich der Meinung — er hat inzwischen diese Theorie aufgegeben und will, wie versichert wird,

sein Werk entsprechend umarbeiten — die Ehe komme als Vertrag und als Sacrament nicht schon durch den beiderseitigen Consens der Eheleute, sondern erst durch die Vollziehung der Ehe zustande. Hätte der Verf. diese Ansicht nur für das ältere Kirchenrecht ausgesprochen, so würden ohne Zweifel auch die katholischen Gelehrten ihm weniger widersprochen haben. Aber er vertheidigt seine Meinung auch betreffs des jetzt geltenden Rechtes. Dem gegenüber durften aber die katholischen Theologen nicht schweigen. Ein Blick in die Beschlüsse des Trienter Concils über das Sacrament der Ehe hätte den Verf. überzeugen müssen, daß, wie immer es sich mit dem alten Rechte verhalten mochte, seine Theorie auf das spätere Kirchenrecht keine Anwendung finden könne. Noch weniger lässt sich die Ansicht des Verf.'s halten gegenüber der Sprache der vielen Provincial- und Diöcesansynoden; von den Katechismen und der bei dem christlichen Volke geltenden Anschauung wollen wir gar nicht sprechen. Allerdings haben diese Particularsynoden keine die ganze Kirche bindende Geltung. Das Trienter Concil spricht die jetzt herrschende Lehre auch nicht in formeller Weise aus; es hatte dazu auch keine Veranlassung. Aber das kommt hier auch nicht inbetracht. Man erkennt doch aus der Sprache der Synoden die jetzt überall herrschende Meinung, und diese darf ein katholischer Theologe nicht außeracht lassen, namentlich dann nicht, wenn es sich um eine Rechtsfrage handelt, die zugleich das Dogma streift. Den peinlichen Eindruck, den obige Theorie auf das katholische Volk machen müsste, die praktischen Consequenzen, die diese Lehre haben würde, wollen wir nicht weiter berühren.

Eines aber müssen wir noch hervorheben. Der Verf. macht in seinem Buche der scholastischen Wissenschaft einen geradezu verblüffenden Vorwurf. Die Scholastik lehrte nämlich einerseits, die Ehe sei unauflöslich, und die noch nicht vollzogene Ehe könne, obschon sie wirklich Ehe sei, dennoch gelöst werden. Zwischen diesen beiden Sätzen, sagt er, bestehe evident ein Widerspruch. Fr. muss alles übersehen haben, was die katholischen Kanonisten, Dogmatiker und Moralisten über diesen angeblichen Widerspruch geschrieben haben. Und doch zeigen gerade die Ausführungen der scholastischen Theologen über diesen Punkt, wie allseitig und wie tief sie das Wesen der Ehe erfasst haben. Wäre Fr. ihren Gedanken etwas nachgegangen, so wäre ihm die jetzige Umarbeitung seines Werkes erspart geblieben. Dieser angebliche Widerspruch trifft aber in Wirklichkeit nicht nur die Scholastik, sondern auch die jetzige kirchliche Gesetzgebung. Denn diese hält sicher daran fest, daß die Ehe als Vertrag und als Sacrament durch den beiderseitigen Consens,

der vor dem Pfarrer und zwei Zeugen abgegeben werden soll, zustande kommt und daß die giltig geschlossene Ehe ein unauflöslich Vertrag ist. Und doch löst der Papst oft eine solche Ehe. Es ist hier nicht der Platz, die von Dogmatikern, Kirchenrechtslehrern und Moralisten oft wiederholte Lösung dieses angeblichen Widerspruches noch einmal zu wiederholen. Bemerken müssen wir aber, daß Fr.'s Copula-Theorie auch betreffs ihrer Geltung im älteren Kirchenrechte vielem Widerspruch begegnet; auch was er zu ihren Gunsten aus dem altjüdischen Rechte vorbringt, ist durchaus nicht überzeugend. Daß er das römische Recht gegen sich hat, gesteht er selbst; und daß die neueren bürgerlichen Gesetzgebungen, insofern sie sich mit der Ehe befassen, seine Theorie nicht angenommen haben, bedarf keiner Erwähnung. Wir glauben auch nicht, daß unter Culturvölkern diese Theorie, wenn sie überhaupt einmal Eingang bei ihnen fände, sich lange halten könnte.

Für die Umarbeitung des Werkes möchte ich dem Verf. auch noch den Rath geben, dem Stile etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken, obschon allerdings im Vergleiche zu den Artikeln, die der Verf. über die besprochene Theorie früher im Archiv für Kirchenrecht veröffentlichte, ein bedeutender Fortschritt sich bemerkbar macht.

Wenn das Buch einmal in seiner Neubearbeitung vorliegt, werde ich gerne die vielen Vorzüge, welche dasselbe auszeichnen und welche es dem Forscher auf dem Gebiete des älteren Eherechtes gegenwärtig unentbehrlich machen, näher hervorheben.

Jos. Biederlack S. J.

Des hl. Bernward Evangelienbuch im Dome zu Hildesheim. Mit Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts in kunsthistorischer und liturgischer Hinsicht verglichen von Stephan Beissel S. J. Mit XXVI unveränderlichen Lichtdrucktafeln herausgegeben von G. Schrader, Pfarrer zu Göttingen und F. Koch, Domvicar in Hildesheim. Hildesheim, Lax, 1891. VIII und 71 S. gr. 4°. Preis M. 12.

Wie der Titel anzeigt, zerfällt das Buch in zwei Theile. Der erste behandelt die Miniaturen der Bernwardinischen Handschrift. Sie werden eingehend beschrieben. Um eine allseitigere Würdigung derselben zu erreichen, wird sodann eine Anzahl mit Miniaturen ausgestatteter, derselben Periode angehörender deutscher Evangelien-Codices behandelt. Der Verfasser beschäftigt sich näher mit der Beschreibung von fünf reich illustrierten Evangelienbüchern aus Prag, Utrecht, Brüssel und Berlin, und gibt weniger ins einzelne gehende Nachrichten über jene zu Bam-

berg und München aufbewahrten Evangelienbücher und Missalien, welche dem 10. und 11. Jahrhundert angehören und mit Miniaturen ausgestattet sind. Sein Vergleich zeigt, daß das Hildesheimer Buch nicht zu jener Schule in Beziehung steht, welcher der Trierer Egbertcodex, der Ottonische Codex zu Aachen und manche jener bayerischen Handschriften angehören. Dagegen steht er dem Evangelienbuch des Prager Domes und mehreren andern, aus Regensburg stammenden Prachthandschriften sehr nahe. Daraus ergibt sich der Schluss, der Maler des Buches des hl. Bernward sei in Süd-Deutschland, vielleicht in Regensburg, gebildet worden. Vollendet hat er seine Arbeit in Hildesheim.

Für die Leser dieser Zeitschrift ist der zweite Theil wichtiger. In ihm ist die liturgische Bedeutung jener Hildesheimer Handschrift behandelt. Dies geschieht aber in der Weise, daß aus den liturgischen Angaben wiederum das Verhältnis des Hildesheimer Buches zu vielen andern illustrierten und nicht illustrierten Evangelienbüchern der Zeit um das Jahr 1000 klargestellt wird. Eingehende Berichterstattung über diese Untersuchungen sind hier um so mehr zu unterlassen, weil der Verfasser bereits im 14. Jahrgange dieser Zeitschrift (1889 S. 661 ff.) das Wesentliche mitgetheilt hat. Die dort veröffentlichten Ergebnisse sind jetzt durch Heranziehen einer Reihe früher noch nicht benützter Handschriften mehr begründet. Sie zeigen, daß in den Perikopen unseres heutigen Missale ein Kern enthalten ist, der zur Zeit Karls des Großen bereits feststand, und auf ältere Anordnung sich gründet. Sind doch beispielsweise in den vielen im vorliegenden Buche besprochenen Evangelienhandschriften für den 5. bis 24. Sonntag nach Pfingsten, für die Adventsonntage und die hohen Weihnachtsfeste fast überall dieselben Evangelien in derselben Ordnung angegeben, wie dies heute im Missale geschieht. Die Benennung der Sonntage ist sehr verschieden, doch das ist eine Nebensache. Es wird nun darauf ankommen, vorkarolingische Evangelienbücher mit Perikopenverzeichnissen aufzusuchen und zu verwerten, um dadurch festzustellen, was und wie viel Gregor, Leo, Gelasius und Hieronymus für die Anordnung der evangelischen Lesestücke gethan haben. Sehr beachtenswert sind große, in statistischer Form angelegte Uebersichtstabellen über die Miniaturen des 10. und 11. Jahrhunderts; denn sie zeigen, daß fast alle in den Evangelien erzählten wichtigern Ereignisse damals illustriert wurden, daß die Leidensgeschichte des Herrn damals weit mehr berücksichtigt worden ist, als oft angegeben wird, und daß wie die Perikopen, so auch die Illustrationen sich höchst wahrscheinlich auf einen alten von Rom ausgegangenen Kern stützen. Nicht aus Byzanz, nicht aus seiner Kunst entnahmen

die Maler der Zeit um das Jahr 1000 ihre Vorbilder, sondern aus Büchern, welche schon früh die Evangelien oder die Perikopen mit Illustrationen begleiteten. So zeigt das vorliegende treffliche und mit feinem Tact ausgestattete Buch des verdienten Verfassers, wie Kunst und Liturgie in der Zeit des hl. Bernward von Hildesheim sich organisch fortentwickelten, indem sie auf ältern abendländischen Vorlagen weiterbauten.

Emil Michael S. J.

Charles van Duerm, S. J. Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des Papes de 1790 à nos jours. Lille, Desclée, de Brouwer etc. [1890[1]].

Seitdem J. Hergenröther, der unermüdlich thätige, im Jahre 1860 seine Schrift ‚Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution‘ veröffentlichte, war eine zusammenfassende Darstellung dieses Gegenstandes auf katholischer Seite nicht mehr erschienen. Es war daher ein sehr zeitgemäßes und nothwendiges Unternehmen, diese Lücke auszufüllen und die letzten hundert Jahre der weltlichen Herrschaft des hl. Stuhles zu schildern. Ch. van Duerm versucht dies in dem vorliegenden Werke, das von 1790 bis 1890 reicht und in 22 Capitel zerfällt. Bezüglich dieser Anordnung kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß eine übersichtlichere Gliederung des Stoffes nach dem Inhalt sicher vorzuziehen gewesen wäre. Nach der vom Verf. beliebten Methode läuft der Text einfach chronologisch weiter, eigentliche Perioden werden von ihm nicht unterschieden. Die sechs ersten Capitel sind der Zeit der französischen Revolution und der Gewaltherrschaft Napoleons I gewidmet. Jedoch ist in dem sechsten Capitel der Wiener Congress noch mit hineinbezogen. Es wäre viel natürlicher gewesen, mit jener Versammlung das siebente Capitel zu beginnen. Eine weitere Ausstellung muss gemacht werden bezüglich der vom Verfasser herangezogenen Literatur. Wir wollen seinen Fleiß in dieser Hinsicht nicht verkennen, allein die vom Verf. gebotenen Mittheilungen genügen doch durchaus nicht. Vor allem ist die gegnerische Literatur, namentlich die italienische fast gar nicht herangezogen worden. Selbst ein so bedeutendes und interessantes Werk wie Bianchis Storia della Monarchia Piemontese dal 1773 sino al 1864 finde ich nicht citiert. Auch der zweite Band der Geschichte des

[1]) Die folgende Recension ist im vorigem Heft dieser Zeitschrift durch ein Versehen ohne Correctur zum Abdruck gekommen. D. R.

Kirchenstaates von Moritz Brosch (Gotha 1882) scheint dem Verf. unbekannt geblieben zu sein; ich weiß sehr wohl, was sich gegen das Brosch'sche Werk einwenden läßt, allein die von Brosch gegebenen Auszüge und ungedruckten Depeschen verdienen unzweifelhaft Beachtung und so seltsam und ungerecht meist auch Brosch urtheilt, so hätte sich doch P. van Duerm mit diesem Papstfeinde auseinandersetzen müssen; das einfache Ignorieren ist in dem vorliegenden Fall sehr übel angebracht.

Dieselbe mangelhafte Benützung der neueren Literatur offenbart sich auch in den folgenden Abschnitten. Capitel 7 schildert die Zeit der Restauration von 1815 bis 1831; ich finde hier nicht einmal die bekannte Schrift von Ranke über die Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi citiert! Für die Revolution von 1831 hätte der wichtige Bericht eines Theilnehmers an derselben in A. Zanolini, La Revoluzione avvenuta nello Stato Romano l'anno 1831 (Bologna 1878) nicht übersehen werden dürfen.

Sehen wir von den hier berührten Mängeln, welchen bei einer zweiten Auflage abgeholfen werden kann, ab, so kann die vorliegende Arbeit nur gelobt werden; namentlich die Zeit des unvergeßlichen Pius IX ist eingehend, lebendig und gut geschildert. Der Verfasser wird hier ausführlicher: Der Periode von 1848—50 widmet er drei Capitel, die niemand ohne großes Interesse lesen wird. Das Urtheil des Verfassers ist ein sehr ruhiges; namentlich ist lobend hervorzuheben, daß sich P. van Duerm von allen jenen nationalen Einseitigkeiten fern hält, welchen man bei französischen Schriftstellern nur zu oft begegnet. Als Beispiel citiere ich das Urtheil des Verfassers über die Herrschaft Oesterreichs in Italien. Er schreibt mit Bezug hierauf Folgendes: Sans doute, il ne faut pas se constituer le panégyriste absolu de la domination autrichienne en Italie, ni vouloir justifier chacun de ses actes administratifs et politiques; mais il n'est pas permis non plus de la condamner en aveugle et sans lui tenir loyalement compte des difficultés presque inextricables qui l'accompagnèrent. Il suffira de rappeler que, depuis 1815, l'Autriche surveillait activement en Italie le travail subversif des associations occultes, réprimait militairement tous les soulèvements qu'elles organisaient et usait de tous les droits que lui avaient octroyés les traités de Vienne. De là, la haine des sectaires, leurs mensonges, leurs menées, leurs assassinats, leurs crimes de toute espèce. Bien que toujours dirigé par le prince de Metternich, le gouvernement impérial n'osait

pas introduire dans l'Italie autrichienne les prudentes transformations que préconisait l'habile homme d'Etat. La chancellerie s'attachait à une politique de conservation et de quasi immobilité parce qu'elle craignait que le moindre changement n'amenât d'abord de nouvelles exigences, et puis, comme fatalement, des démonstrations populaires, des émeutes, une révolution. De là naquit dans le royaume Lombardo-Vénitien cet esprit d'opposition systématique, organisée contre tout ce qui était autrichien. Pour y faire régner la paix et assurer la tranquillité, la cour de Vienne dut plus d'une fois avoir recours à des mesures de rigueur, mais cela était dans l'ordre, quoiqu'en aient dit les Mazzini, les Montanelli, les Silvio Pellico, les Manzoni, les Balbo, les d'Azeglio et tant d'autres. Un pouvoir qui se respecte doit se faire respecter. Toutefois, de là à affirmer que la politique autrichienne en Italie fut cruelle et inhumaine, il y a un abîme. Tel fut néanmoins le thème quotidien des déclamations et des excitations sauvages dont débordaient les colonnes de tous les journaux hostiles aux impériaux (p. 174—175).

Die neue Phase in der Entwicklung der italienischen Verhältnisse, welche mit dem Kriege der Piemontesen und Franzosen gegen Oesterreich im Jahre 1859 beginnt, wird vom Verfasser mit Recht sehr eingehend geschildert (272 ff.). Besonders gelungen erscheint uns in diesem wie in den folgenden Abschnitten die Charakteristik der geheimnisvollen doppelzüngigen Politik des französischen Kaisers Napoleon III. Kurz und gut wird der Rückschlag der kriegerischen Ereignisse von 1866 auf die Lage des hl. Stuhles dargelegt (373—374) und bei Besprechung der Krisis des Jahres 1867 mit Recht die Loyalität des französischen Imperators bezweifelt (386).

Zu den besten Abschnitten des vorliegenden Werkes gehört der Abschnitt über die gänzliche Beraubung des hl. Stuhles durch die Piemontesen im Jahre 1870. Die neuen Publicationen von Bonetti und Cadorna sind hier geschickt benützt, dagegen vermißt man die Erwähnung der interessanten Schrift: Der italienische Raubzug wider Rom im September 1870 von einem Augenzeugen. Münster 1870. 218 S. Was van D. über die Haltung des Ministers Beust schreibt (402), kann man nur billigen. Nebenbei sei bemerkt, daß die Worte: Le 2 septembre 1870 eut lieu la bataille de Sedan nicht genau sind, denn die Schlacht fand am 1. September statt.

Die so oft falsch und irrig dargestellte Haltung Sr. Heiligkeit des gegenwärtigen Papstes gegenüber der römischen Frage wird am Schlusse des vorliegenden Werkes im allgemeinen recht zutreffend gezeichnet; nach unserer Ansicht hätte gerade gegenüber den gegnerischen Märchen noch bestimmter hervorgehoben werden sollen, daß Leo XIII noch energischer auf der Nothwendigkeit seiner weltlichen Souveränität besteht als Pius IX. Die vom Verfasser ausgesprochene Hoffnung, daß Frankreich dem hl. Stuhl Hilfe bringen werde, erscheint uns angesichts der zunehmenden Entchristlichung dieses unglücklichen Landes sehr unwahrscheinlich. Unbedingt zustimmen kann man dagegen den Schlusworten des Verfassers: Non, ni l'occupation des Romagnes, ni le guet-apens de Castelfidardo, ni la Convention de septembre, ni la brèche de la Porta Pia, ni le plébiscite du 2 octobre 1870, ni la Loi des Garanties, ni le silence de l'Europe officielle, ni la triple alliance, ni les visites des empereurs Frédéric III et Guillaume II au Quirinal, n'ont apporté à l'Italie la solution de la Question Romaine. La Question Romaine demeure ouverte pour l'Italie comme pour tout le monde civilisé: elle reste pendante au tribunal de la conscience des peuples et au tribunal de Dieu.

Dr. L. Schäfer.

Duhovna razmatranja. Napisao Dr. Martin Štiglić kr. sveučilištni profesor. U Zagrebu 1890. (Betrachtungen von Dr. Martin Štiglić, Universitätsprofessor. Agram 1890). Druck von J. Kralj.

Vorliegendes Buch ist unseres Wissens das erste kroatische Werk, welches ausgearbeitete Betrachtungen über die ewigen Wahrheiten bringt. Wir begrüßen es daher mit Freuden: in ihm hat endlich auch Kroatien einen tüchtigen und kundigen Führer auf dem zwar schweren aber auch erhabenen Wege der geistlichen Exercitien gefunden. Der Verfasser, eine Zierde der Agramer Universität, ist schon durch mehrere andere Werke, besonders durch ein gediegenes und umfangreiches Handbuch der Pastoral-Theologie[1]) rühmlichst bekannt. Daß sein neuestes Buch viel dazu beitragen wird, das christliche Leben in Kroatien zu fördern, dafür bürgen schon die demselben zu Theil gewordenen Empfehlungen von Seiten der Oberhirten von Agram, Serajewo und Djakovar, Empfehlungen, welche das Buch auch in der That verdient. Der Verfasser be-

[1]) S. unser Referat in dieser Ztschr. 11 (1887) 712.

handelt in 62 vollständigen Betrachtungen die ewigen Wahrheiten der Ignatianischen Exercitien, wie er sie in seinen Maivorträgen 1870 und 71 dargestellt hatte. Und er behandelt sie in einer Weise, daß man sieht, es sei dem Verfasser einzig und allein darum zu thun, daß, wie früher seine Zuhörer, so jetzt auch seine Leser heilsame Früchte aus diesen Betrachtungen schöpfen, daß sie diese alten und doch immer neuen Wahrheiten nicht blos klar erkennen und auffassen, sondern auch mit Liebe annehmen und kräftig in Ausübung bringen. Darum ist er nicht damit zufrieden, blos die Gemüther zu vorübergehenden Affecten zu bewegen; darum vermeidet er alle verschwommenen Phrasen, alle Uebertreibungen, und hascht nicht nach glänzendem Stil. Seine Darstellung ist schlicht und klar, kräftig und warm. Die den Betrachtungen der ersten Woche beigegebenen Beispiele sind sehr geeignet, die Wirkung der betrachteten Wahrheiten zu erhöhen.

Gerade das große Interesse, das wir an dem Werke nehmen, veranlasst uns, schließlich ein paar Bemerkungen vorzubringen. In der Betrachtung über die Indifferenz gegen die Geschöpfe (S. 39) heißt es: ‚Wir sollen diejenigen Geschöpfe wünschen, die bessere Mittel sind zum Ziele'. Wenn aber dann zur Bekräftigung die Worte des göttlichen Heilandes angeführt werden: Beati pauperes, beati qui persecutionem patiuntur, so meinen wir, es sei eine Störung des psychologischen Ganges, jetzt schon hervorzuheben, worin im besondern die besten Mittel bestehen; dies ist den späteren Betrachtungen über das Beispiel Christi vorbehalten; es ist für jetzt genug zu wissen, wie es auch die Betrachtung zum Schluss ganz gut und richtig zeigt, daß es diejenigen Dinge sind, die uns sicherer zum Ziele führen, und daß man im allgemeinen den Willen und Entschluss habe, sie zu wählen. In der Betrachtung von den zwei Fahnen (S. 196) werden die Zuhörer gleich anfangs aufgefordert sich zu entschließen, wem sie dienen wollen, Gott dem Herrn oder dem Satan; ebenso fordert dazu die Peroratio auf: ‚wähle was dir beliebt, Himmel oder Hölle'. . Ein solches Wählen zwischen dem Heiland und Lucifer ist an dieser Stelle ganz ungehörig und wäre eine Unbild für den Heiland; durch die vorausgegangenen Betrachtungen über das Ziel und Ende des Menschen, über die Sünde und deren Folgen, über die Nachfolge Christi haben die Betrachtenden sich bereits für Christus entschieden, und dem Satan widersagt. Der Zweck dieser Betrachtung ist, zu erkennen, welches die Absichten Lucifers, und welches die Absichten Christi inbezug auf die Menschen sind, und welcher Mittel sich beide bedienen, damit man lerne, die einen zu fliehen, die andern zu ergreifen.

Der Anhang mit den Plänen für Exercitien gefällt uns, da dieselben berechnet sind auf vier Betrachtungen täglich; doch sind wir mit der psychologischen Folge der Betrachtungen an einem oder anderen Tage nicht einverstanden. Doch das hat wenig zu bedeuten, da für gewöhnlich bei Exercitien von 8 oder 5 Tagen auch ein Exercitienmeister da ist, der die Aufeinanderfolge der einzelnen Uebungen bestimmt. Wenn bei einer zweiten Auflage, welche das Buch vollauf verdient und gewiss bald erleben wird, diese Mängel beseitigt werden, dann wird sein Wert und seine Brauchbarkeit für Priester, zu deren Privatandacht, sowie zur Verkündigung des Wortes Gottes, noch erhöht werden.

Travnik. Ferd. Brixi S. J.

Analekten.

Ueber das Tischcompliment: „wünsche wohl zu speisen", „proficiat" und dergleichen. Unter den vielen Höflichkeitsbezeugungen, die aus alter Zeit auf uns gekommen sind, nimmt die Artigkeit des Heilsagens vor und nach dem Mahle nicht die letzte Stelle ein. Wer in der Lage ist, seinen Tischgenossen oder auch höher gestellten Personen dieses Compliment machen zu müssen, der dürfte nicht ohne Interesse kurz mit uns erwägen, welchen Sinn denn eigentlich die so erwiesene Artigkeit hat, und wie sich die wahrhaft Weisen, die heidnischen Philosophen wie die christlichen Lehrer, die Erfüllung, das complementum der Anwünschung einer gesegneten Mahlzeit gedacht, d. h., welche Mittel sie angerathen haben, um uns zur Erreichung des Zweckes verhilflich zu sein. Die edlere Erklärung des Ausdruckes ‚wohl zu speisen' und somit auch die wahre Bedeutung unseres Tischcompliments verdanken wir Sokrates, dem Vater der Philosophie[1]), und seiner praktischen Lehrweise. Beide, die von Sokrates angewandte Methode und die durch den vorliegenden Ausdruck bezeichnete Sache, sind ins Corpus juris canonici übergegangen und darum auch wert, hier erwähnt zu werden.

Was die Lehrmethode betrifft, so stellt Sokrates als obersten Grundsatz auf, daß bei der wissenschaftlichen Untersuchung einer Sache stets mit der Erklärung in dem Verständnisse des Namens derselben zu beginnen sei. Ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. Initium doctrinae consideratio nominum[2]). Das war seine erste

---

[1]) So nennt ihn Cicero (de fine bon. et mal. 2 n. 1). [2]) Die Aufstellung dieses Grundsatzes wird seit Jahrhunderten fälschlich dem Philosophen Epiktet zugeschrieben, uno auctore alium caeca fide exscribente, wie Card. de Luca ein solches Verfahren zu charakterisieren pflegte. Der Irrthum mag ursprünglich daher gekommen sein, daß in Epiktets Dissertationen (1, 17, 12) so nachdrücklich hervorgehoben wird, daß diese Regel von Sokrates herstamme (Edit. Schweighäuser, Lipsiae 1799; t. 1 p. 93).

Regel, an die er sich selbst hielt, das der Grundsatz, den er von seinen Schülern befolgt wissen wollte[1]). Durch die ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων sollten sie zur Erkenntnis der Sache selbst gelangen und sich darüber klar werden, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων[2]).

Diese ‚Untersuchung der Namen' umfaßt drei Stücke, die Etymologie, die Homonymie und die Synonymie. Unter Etymologie wird hier eine zweifache Art der Erklärung der Namen verstanden, die Etymologie im engeren Sinne des Wortes, und die Etymologie in weiterer oder vielmehr sehr uneigentlicher Bedeutung.

Die Etymologie, streng genommen, ist die wissenschaftliche Zurückführung der Worte auf ihre Grundform, d. h. auf ihren wirklichen Stamm, auf das ἔτυμον, das Wahre[3]). Die uneigentliche Etymologie ist die Erklärung der Worte nach Gleichklängen, Lautähnlichkeiten, per certas assonationes, wie Cassiodor sie nennt[4]); sie heißt gewöhnlich allusio, griechisch παρονομασία[5]).

Die Homonymie besteht zwischen Wörtern, die gleichen Laut (ὁμός, ὄνομα) haben, ohne mit einander verwandt zu sein, wie os (ossis) und os (oris), volo (velle) und volo (volare).

Die Synonymie ist die Sinnverwandtschaft oder Sinnähnlichkeit. Die Synonyma haben einen höheren Begriff gemeinschaftlich, unterscheiden sich aber durch wesentliche Merkmale von einander; denn vollständig gleichbedeutende Wörter gibt es in keiner Sprache, wenn auch der Unterschied der Bedeutung durch den Gebrauch verflüchtigt ist[6]).

---

[1]) Σωκράτης, sagt Xenophon, ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως τί σημαίνει ἕκαστον (Epictet l. c.). [2]) So *Xenophon, Memorabil. Socrat.* 3, 14, 14. [3]) So wird zB. im Corpus juris can. die Natur des Amtes und Standes der Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe und Kleriker aus der Erklärung des wirklichen ἔτυμον all dieser Namen hergeleitet (CC. Cleros 1. dist. 21; Legimus 24. dist. 93; Qui episcopatum 11. C. 8. q. 1; C. Clericus 5. C. 12. q. 1.) [4]) Exposit. in psalm. 1, v. 1 (Migne, PL 70, 28). [5]) Von eigentlicher Etymologie mit festen Grundsätzen, wobei das ἔτυμον zu seinem Rechte kommt, kann man bei den Alten und im MA. bis in die neueste Zeit nicht reden. Jene Etymologie, notatio, meist eine Wortdeutung auf Grund beliebiger Lautähnlichkeit, gehörte als locus oratorius zur Topik und war den Philosophen und Rhetoren ein Mittel, ihre Gedanken zu unterstützen und auszuschmücken, wohl auch um für das Gedächtnis einen Anknüpfungspunkt zu haben. So fand man in aurora: hora (Morgenstund), aurum (in) ore (Gold im Munde). Ein anderes Beispiel gibt C. Placuit 8. C. 16. 9. 1. vom Worte monachus, indem er so argumentiert: Monachus agnoscat nomen suum; μόνος enim graece, latine est unus; ἄχος graece tristis sonat. Inde dicitur monachus, id est, unus tristis. Sedeat ergo tristis, et officio suo vacet. [6]) Wie die Sinnverwandtschaft aufzufassen sei, haben wir aus den Quellen

Das sind die Punkte, auf die sich die ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων zu erstrecken hat, soll sie Sokrates' Absicht entsprechen und uns die Erkenntnis der Sache vermitteln. Sie umfasst die Erklärung des Wortes sowohl nach seinen assonationes oder Gleichklängen, als nach dem eigentlichen ἔτυμον betrachtet; ferner die Untersuchung der Worte von gleichem Laut aber verschiedener Bedeutung; endlich die Feststellung des oft sehr feinen Unterschiedes der Bedeutung, welcher zwischen den einzelnen Synonyma besteht.

Das ist die ‚Untersuchung der Namen', die Sokrates seine Schüler anstellen ließ, und die er ihnen gleichsam vormachte, um ihnen praktisch zu zeigen, wie durch die Erklärung der Worte die Pflichten gefunden werden sollen[1]). Als Beispiel hievon möge sein Unterricht über die Redensart ‚wohlzuspeisen', die uns eben beschäftigt, dienen. Er findet sich unter den Tischreden Sokrates' bei Xenophon verzeichnet[2]) und bezieht sich auf die Frage, wie durch die Untersuchung des Zeitwortes εὐωχεῖσθαι Verhaltungsregeln für die Mahlzeit zu vermitteln seien.

Εὐωχεῖσθαι bedeutet wohl speisen, d. h. reichlich und gut essen, sichs gut schmecken lassen, sich gütlich thun, schmausen. Um nun aus der Erforschung des Wortes sittliche Lehren herauszuschlagen, zerlegt er dasselbe, nach den Regeln der Etymologie, in seine constituierenden Bestandtheile εὖ und ὀχεῖσθαι[3]); untersucht dann die verschiedenen Begriffe, welche der Laut εὖ anzeigt, und läßt durch Anführung der Synonyma, während der Rede, den kundigen Leser den Unterschied zwischen εὐωχεῖσθαι, ἐσθίειν und διαιτᾶσθαι fühlen.

Die Untersuchung ergibt drei wichtige Tischregeln, von denen die erste sich auf die Auswahl der Speisen bezieht, die zweite das Maß oder die Quantität der Nahrung bestimmt, und die dritte endlich das Verhalten bei Tisch regelt.

Rücksichtlich der ‚Auswahl der Gerichte' findet Sokrates, daß aus der Silbe εὖ hervorgehe, es seien nur solche Speisen zu nehmen, ἅ τινα μὴ δυσεύρετα εἴη, ‚die nicht schwer zu finden sind', d. h. gewöhnliche, einfache, wie sie für den täglichen Hausbedarf schlicht zubereitet werden; also keine kostspieligen Leckerbissen, keine ausgesuchten Gerichte von vorzüglichem Wohlgeschmack, die ja sämmtlich *δυσεύρετα* sind. Es soll daher unser Tisch frei sein, von allem, was Leckerhaftigkeit, Feinschmeckerei, Ueppigkeit in Speise und Trank verrathen könnte.

---

des kanonischen Rechtes aus den vielen Synonyma des Wortes jus in unserm Commentar. in concil. baltimor. weitläufig dargethan (2, 6—9).

[1]) *Πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἐστιν εὑρίσκειν.* So Epiktet 2, 10 in lemmate. [2]) *Memorabil. Socrat.* 3, 14, 7.
[3]) In Wahrheit ist εὐωχεῖσθαι nicht aus εὖ und ὀχεῖσθαι zusammengesetzt.

Die Quantität anlangend, findet er, daß das Wörtlein εὖ bedeute, es seien die Speisen nur so zu genießen, daß dieselben μήτε τὴν ψυχὴν μήτε τὸ σῶμα λυποίη, ‚die weder die Seele noch den Leib belästigen oder incommodieren'. Bei Fülle von Speise und Trank auf dem Tisch dürfen wir uns nicht übermäßig gütlich thun, sondern müssen uns stets der Mäßigkeit im innern und äußern befleißen, so daß unser Essen stets ein εὐωχεῖσθαι bleibe, d. h. ein Speisen, das der Seele und dem Leibe wohlbekommt.

Drittens endlich ist das Verbum εὐωχεῖσθαι gleichbedeutend mit κοσμίως διαιτᾶσθαι, und bezieht sich auf den Anstand, den wir innerlich und äußerlich bei Tisch zu beobachten haben: ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτωμένοις ἀνετίθει, so wie denn auch das εὐωχεῖσθαι denen zugeeignet wird, welche anständig und sittsam essen.

So sind also die drei Merkmale einer ‚guten' Mahlzeit, nämlich Frugalität, Mäßigkeit und Anstand, durch Sokrates aus der Betrachtung des Zeitwortes εὐωχεῖσθαι entwickelt und erklärt worden. Wer sie bei seinem Essen vereinigt, der übt in Wirklichkeit die schwere Kunst ‚wohlzuspeisen' aus, und wird, selbst bei reichem Mahle sitzend, durch die That, ein Lehrer der Weisheit.

Das, und nichts anderes, liegt ursprünglich in dem Compliment, das wir jemanden durch die übliche Artigkeit: ‚wünsche, wohl zu speisen' machen[1]).

Eine ähnliche Bewandtnis hat es nach dem Zeugnisse der kirchlichen Canones mit dem lateinischen Ausdruck bene comedere, gut essen, wohl speisen. ‚Gut' essen die Kleriker, wenn sie nach Vorschrift der christlichen Tischregeln Mahl halten. Auf diese Art werden sie, auch bei ‚guter' Theilnahme an einer köstlichen, frohen Tafel, Lehrer der Mäßigkeit. In diesem Sinne ist die gl. ad c. Convivia 6 dist. 44 v. abstinentium zu verstehen, wenn sie sagt: Nota, quod abstinens dicitur, qui bene comedit[2]).

---

[1]) Von der Höflichkeitsformel der Franzosen und Italiener Bon appétit, buon appetito gilt das nämliche, was Cicero von der Benennung des Gastmahls bei den Griechen (συμπόσιον. compotatio) sagt, ut quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur (De senect. c. 13). Bei der Anwendung dieser Formel ist jedoch der höhere edlere Sinn des Tischcomplimentes und die volle Bedeutung des εὐωχεῖσθαι ebensowenig ausgeschlossen als es der Geistesgenuss beim συμπόσιον der Griechen war. Vgl. *Littré*, Dictionnaire de la langue française, s. v. appétit und Vocabulario della Crusca s. v. appetito. [2]) Im

Wenn auch das christliche bene comedere dem sokratischen εὐωχεῖσθαι im allgemeinen entspricht, so ist doch des näheren zu zeigen, wie sich die drei angeführten Merkmale einer ‚gesegneten' Mahlzeit im Lichte der Canones ausnehmen.

Ἅ τινα μὴ δυσεύρετα: gewöhnliche Speisen, die leicht zu haben sind. Gegen diese Regel kann nach dem kirchlichen Gesetzbuch ein dreifacher Verstoß begangen werden, erstlich durch den unordentlichen Gebrauch seltener, kostspieliger, leckerhafter Speisen; zweitens durch allzufeine, außerordentliche, gaumenkitzelnde Zubereitung derselben, und drittens endlich durch Singularität und Ausnahmen von der gewöhnlichen Speisekarte. Gehört doch zu den namentlich gebrandmarkten vitia gulae, das quaerere cibos lautiores ac nimis pretiosos, quos comesos magno partos labore dolemus, so wie das expetere procurari accuratius seu nimia cura, arte impendiisque cocorum parari cibos, qui, quum variis nidoribus fument patinae, ad esum sui, expleta esurie, quasi captivos trahunt[1]).

Und gilt ja auch für unsere Tischordnung der allgemeine Grundsatz, daß alles Auffällige, Singuläre, Exceptionelle nach Thunlichkeit zu vermeiden ist. Rebus praetereuntibus nullus debet uti restrictius vel abundantius, quam sese habent mores eorum cum quibus vivit; nemo metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat. Sic quid locis et temporibus et personis conveniat, diligenter attenditur[2]).

Ἅ τινα μήτε τὴν ψυχὴν μήτε τὸ σῶμα λυποίη: ‚was weder den Geist noch den Körper incommodiert', was dem Leibe und der Seele wohlthut.

Diese wohlthuende Erquickung des ganzen Menschen kann nur durch moderata refectio, wie es in den Canones heißt[3]), erzielt werden, nämlich durch mäßiges Mahlhalten, das reguliert ist nach den Grundsätzen der äußeren und inneren Mäßigkeit; nur so werden wir imstande sein, den edlen Kampf gegen den Geist der Sinnlichkeit standhaft und siegreich fortzukämpfen bis ans Ende.

Zur Beobachtung der Mäßigkeit im äußern wird uns die allgemeine Vorschrift gegeben, daß wir uns bei unserem Mahle von den zwei entgegengesetzten Extremen zu hüten haben, vor gesundheitswidrigem Abbruch und vor überflüssigem Genusse von Speise und Trank.

Texte selbst heißt es: Haec itaque si vos in vestris conviviis agitis, d. h., wenn ihr die vorhergehenden Tischregeln bei einem gemeinschaftlichen Mahle befolget, abstinentium, fateor, magistri estis.

[1]) C. Quinque modis 22, dist. 5 de cons. (s. Gregor. M.) et C. Ne tales 29, ejusd. dist. (s. Hieronym.) jcta. gl. [2]) C. Quisquis rebus 1. dist. 41 (s. August.) jcta. gl. [3]) C. Nihil enim 29. dist. 5. de cons. (s. Joan. Chrysost.).

Es wird als sträfliche Unordnung bezeichnet, sich den nothwendigen Leibesunterhalt zu entziehen und sich so untauglich zu machen, seine Pflichten vollkommen zu erfüllen. Non mediocriter errant, qui bono magno praeferunt mediocre bonum. Nonne rationabiliter homo dignitatem amittit, qui vel jejunium caritati, aut vigilias praefert sensus integritati. Audiant, qui ea quae necessaria sunt corpori subtrahunt, illud quod per prophetam Dominus loquitur: Ego Dominus odio habens rapinam holocaustorum. De rapina vero holocaustum offert, qui temporalium bonorum sive ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria corpus suum immoderate affligit. Videat itaque, quid apostolus dicat: carnis curam ne feceritis in concupiscentiis[1]).

Unter den vielen canonischen Beweggründen, das andere Extrem, den überflüssigen Genuss von Speise und Trank, bei unserm Mahle zu meiden[2]), werden im kirchlichem Gesetzbuche hauptsächlich für Kleriker zwei nachdrücklichst betont: die Rücksicht auf unsere Gesundheit und die Rücksicht auf unsern Beruf.

Nichts wird uns eindringlicher ans Herz gelegt, als die durch die Erfahrung bestätigte Wahrheit, daß Unmäßigkeit im Essen und Trinken dem Leib und der Seele unersetzlichen Schaden zufüge. So heißt es, um die schlimmen Folgen der Unmäßigkeit durch die Hervorhebung des wohlthätigen Einflusses eines mäßigen, regulierten Mahles in noch helleres Licht zu stellen: Nihil sic sensuum acumen operatur, nihil sic aegritudinem fugat, sicut moderata refectio; sufficientia quippe cum nutrimento et sospitatem simul procreat et voluptatem. Abundantia vero morbum facit et molestias ingerit et aegritudines generat. Excessus ciborum consumit et computrescere facit corpus humanum et macerat aegritudine diuturna et morte crudeli consumit[3]).

Rücksichtlich unseres Berufes und des uns so nothwendigen odor bonæ famæ, des Wohlgeruches eines guten Rufes, würde schon der bloße Verdacht einer Neigung nach dieser Seite hin, zumal zum Trinken und zur Feinschmeckerei, höchst verderblich für den Kleriker sein. Plenus venter facile de jejuniis disputat[4]), so würden die Weltlinge auf unsere Mäßigkeitspredigten erwiedern. Und die Canones finden das

---

[1]) C. Non mediocriter 24, dist. 5, de cons. (s. Hieronym.)
[2]) Vgl. hierüber Commentar. in conc. plen. baltimor. tert. cap. 3 de societatibus ad temperantiam promovendam, pp. 313—315. [3]) C. Nihil enim cit. Einen glänzenden unübertrefflichen Commentar zu Sokrates' Worte ἅ τινα μήτε τὴν ψυχὴν μήτε τὸ σῶμα λυποίη liefert der hl. Johannes Chrysostomus in seiner 29. Homilie zum Hebräerbrief, aus welcher dieser Kanon genommen ist (bei Migne PG 63, 206—208). [4]) C. Gloria episcopi 7a. C. XII. q. 2 (s. Hieronym.).

auch ganz erklärlich, indem sie den Gegensatz der Person des Predigers zu seinen Worten hervorheben: ‚Ist es nicht eine Schmach, so heißt es, Jesum den Gekreuzigten, ihn den Lehrer der Armen und Hungernden, zu predigen mit feistem Wanst, ein Hohn, wenn rothschwellende Pausbacken die Lehre vom Fasten verkündigen‘[1])?

Diese äußere Mäßigkeit im Essen und Trinken kann jedoch weder vollkommen noch dauerhaft sein, wenn wir nicht zugleich auch innerlich im Verlangen nach Nahrung die gehörigen Schranken halten. Deshalb werden wir so nachdrücklich gewarnt, uns ja nicht von den tödtenden Schlingen der nimia ciborum libido, der epularum aviditas, der mala concupiscentia cibi et potus, des aestus immensi desiderii ciborum, und wie die Ausdrücke alle klingen[2]), fangen zu lassen.

So ist die moderata refectio zu verstehen, die einerseits ‚weder Geist noch Körper incommodiert‘, und andererseits bei einfach-genüglicher Lebensweise zugleich Gesundheit und Freude bereitet. Cum nutrimento et sospitatem simul procreat et voluptatem[3]).

Τό εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτομένοις ἀνετίθει. Das *εὐωχεῖσθαι* wird auch denen beigelegt, welche sich des Anstandes und der Sittsamkeit bei der Mahlzeit befleißen.

Die ungeordnete Gaumenlust, die intemperantia gulae, wird uns dargestellt unter dem Bilde eines grausamen tyrannischen Geistes, dessen Gott der Bauch, dessen Seligkeit die thierische Lust ist, und der stets darauf ausgeht, die armen Menschenkinder in seine Knechtschaft zu bringen, sie in seinen Schlingen gefangen zu halten[4]) und zuletzt durch die schändlichste Schwelgerei[5]) in den Abgrund des Verderbens zu stürzen[6]). Gegen diesen Geist der Begierlichkeit *νομικῶς*, gesetzmäßig, d. h., unter Beobachtung der Gesetze der Mäßigkeit kämpfen, seine Schlingen zerreißen und sich bei der Mahlzeit durch Selbstbeherrschung der Knechtschaft der Sinnlichkeit entwinden: das alles ist im *κοσμίως διαιτᾶσθαι*, anständig speisen, enthalten.

---

[1]) Annon confusio et ignominia est, Jesum crucifixum pauperem et esurientem fartis praedicare corporibus et jejuniorum doctrinam, rubentes buccas tumentiaque ora proferre? C. Ecclesiae 3 dist. 35 (s. Hieronym.) [2]) Mit diesen und ähnlichen Namen wird die unordentliche Gier nach Speise und Trank im Corpus juris can. bezeichnet, zB. C. Quisquis 1 und C. Quod dicit 4, dist. 41; C. Quinque modis cit. [3]) Die Glosse fügt erklärend hinzu: id est, hilaritatem, das Gegentheil von der *λύπη*, die Sokrates ausgeschlossen wissen will. [4]) Quasi captivos trahunt. C. Ne tales. cit. [5]) Multi impatientiam gulae vomitu remediantur, et quod turpiter ingesserunt, turpius egerunt. Ibid. [6]) Ex saturitate nimia morbi concitantur et epularum largitate corpus frangitur et animus, Ibid. jcto. c. Legimus seq.

Gegen dieses κόσμιον verstößt's, die festgesetzte Zeit nicht abzuwarten, im Genusse der Speisen und des Getränkes bei gemeinschaftlichem Mahle die Grenzen der Nothdurft zu überschreiten[1]); die erforderlichen Nahrungsmittel nicht sowohl zum Bedürfnis, als vielmehr mit Wollust und Unmäßigkeit zu sich zu nehmen[2]); durch verschwenderischen, ausschweifenden Genuſs von Speise und Trank Lust und Befriedigung zu suchen[3]); sich in Gesellschaft schmausender und zechender Genossen wilder, lärmender Freude hinzugeben[4]); kurz, um alles mit einer kanonischen Sentenz auszudrücken, im Taumel der Sinnlichkeit ardenter, intolerabiliter et omnino turpiter cibo inhiare[5]).

Das alles gehört zur negativen Seite des Anstandes, den die Canones beim Essen beobachtet wissen wollen.

Was die positiven Regeln τοῦ κοσμίως διαιτᾶσθαι betrifft, so beschränken sich die allgemeinen Satzungen, der Natur der Sache gemäß, auf die zwei Bemerkungen, die sie rücksichtlich der Qualität der Speisen und ihrer Zubereitung gemacht, daß wir uns nämlich den herkömmlichen Sitten und Gebräuchen der Guten, unter denen wir leben, anbequemen und deshalb vor jeglicher exceptionellen, Aufsehen erregenden Singularität in Acht nehmen sollen[6]); so wie ferner, daß wir mit Sorgfalt zu beachten haben, was den verschiedenartigen Verhältnissen des Ortes, der Zeit und der Personen entsprechend ist[7]). Hieher gehört, was wir an anderer Stelle von dem Begriffe des äußeren Anstandes, der honestas externa, im allgemeinen gesagt haben[8]).

So beiläufig ist das sokratische εὐωχεῖσθαι in seiner Uebersetzung bene comedere nach unsern Quellen zu deuten, und die Höflichkeitsbezeugung: ‚wünsche, wohl zu speisen‘ im christlichen Sinne zu nehmen.

N. Nilles, S. J.

---

[1]) In ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit. C. Quinque modis cit. [2]) Insipiens foedissima gulae flamma in vilissimum olus ardescit. C. Quisquis rebus cit. [3]) Quod irritamenta gulae habet, avide devoratur et saporis delectatione percipitur. C. Ne tales cit. [4]) Ne ad potus aequales suo modo se obligent; ne ille plus laudetur qui plures inebriat et calices foecundiores exhaurit; nemo se aliena precatione ingurgitare aut plausus et risus inconditos aut fabulas inanes in convivio referre aut cantare praesumat vel turpia joca ante se fieri patiatur. C. Nullus dist. 44, jcto c. A crapula 14. X. de vita et hon. cler. [5]) C. Quod dicit 4 dist. 41. [6]) Metas consuetudinis bonorum, inter quos versaris ne excedas. Congruas in generibus alimentorum his, cum quibus tibi vivendum est. C. Quisquis et C. Quod dicit cit. [7]) Quid locis et temporibus personisque conveniat, diligenter attendendum est. C. Quisquis cit. [8]) Commentar. in conc. baltimor tert. 2, p. 119—120.

Ueber die Tischlesung und deren Ersatz in der griechischen Kirche: die ὕψωσις τῆς παναγίας und die εὐλόγησις τῶν κολλύβων.

Was nun die Mittel betrifft, welche uns die Erfüllung des Complimentes ermöglichen und zur wirklichen Erreichung einer ‚guten', gesegneten Mahlzeit, im angedeuteten edleren Sinne des Wortes, verhilflich sein sollen, so faßt der allgemeine Kirchenkanon sämmtliche Vorschriften in folgende dreifache Regel zusammen: Quod cibum presbyterorum et clericorum debet praecedere benedictio, comitari lectio, sequi gratiarum actio[1]): Tischsegen vor dem Essen, Lesung während des Mahles, Danksagung nach aufgehobener Tafel.

Die sedes materiae im Corpus juris canonici ist distinctio 44: auf den ersten und letzten Theil, die benedictio und gratiarum actio, beziehen sich die Canones: Quando autem 8 und Non liceat 12; auf den zweiten, die lectio, die Canones: Convivia 6, Quando autem 8 und Pro reverentia 11. — Die übrigen Capitel der Canones schreiben Cautelen negativer Art vor, um von dem gemeinsamen Tische alles ferne zu halten, was der Erfüllung des Wunsches einer guten, gesegneten Mahlzeit hinderlich in den Weg treten würde.

Zu dieser Partie des Corpus juris canonici sind zu verschiedenen Zeiten verschiedene Commentare, Abhandlungen und Artikel geschrieben worden. Das Beste und Brauchbarste hat der sicilianische Exjesuit Ferdinand Tetamo im ersten Band seines Diarium liturgico-theologico-morale, sive sacri ritus, institutiones ecclesiasticae morumque disciplina im Jahre 1779 geliefert[2]). Der Tractat ist unter der einfachen Ueberschrift de benedictione mensae, gratiarum actione et lectione ad mensam als siebentes Capitel den notandis quotidie in genere eingereiht (S. 168—187), und gehört zu den vorzüglichsten der ‚vielen guten Dissertationen', welche das achtbändige Werk, nach dem competenten Urtheile des P. Suitbert Bäumer enthält; was wir aus dem Grunde namentlich hervorheben, weil Tetamos Buch, nach dem Zeugnisse des nämlichen Gelehrten, in Deutschland zu wenig bekannt[3]) und geschätzt ist[4]). Und wenn auch einige Belegstellen vor der heutigen Kritik nicht standhalten, so sind doch die verschiedenen historischen, dogmatischen, gesetzlichen, ascetischen und rituellen Gründe dieser frommen Uebung so klar dargelegt, daß die Abhandlung beim Studium

---

[1]) Cfr. Margarit. decret. s. v. cibus et s. v. convivia. [2]) Venetiis, typ. Savioni. [3]) Vgl. diese Zeitschrift 13 (1889) 353, wo namentlich hervorgehoben wird, daß das Buch auch Thalhofer unbekannt geblieben ist. [4]) Die belgische Revue théologique hat in ihrem examen approfondi des questions les plus intéressantes nichts Besseres thun zu können geglaubt, als ihren Lesern Tetamos ‚sehr interessante Ausführungen' (les détails fort intéressants) getreu vorzulegen (1857, S. 274—305).

der betreffenden Canones stets mit Nutzen wird zu Rathe gezogen werden[1]).

Cibum benedictio praecedat. Die bezeichneten zwei Gesetzesstellen, welche sich auf das Tischgebet beziehen, lauten also:

Quando autem convenerint presbyteri ad aliquod convivium, aliquis prior illorum versum ante mensam incipiat et cibum benedicat; et tunc secundum ordinem sedeant, alter alteri honorem praebentes; et per vices cibum et potum benedicant, et aliquis de illorum clericis aliquid de sancta scriptura legat. Et post refectionem similiter sanctum hymnum dicant ad exemplum Domini, sicut in coena fecisse legitur: et sic se contineant omnes presbyteri, maxime in talibus locis, ut non vituperetur ministerium illorum. C. Quando autem 8. Nec oportet aliquando clericos, nisi hymno dicto, comedere panem et post cibos gratias auctori Deo referre. C. Non liceat 12.

Lectio comitetur. Die Tischlesung ist keine Erfindung der christlichen Ascese. Schon die alten Griechen rechneten, wie uns die Lexika lehren, zum εὐωχεῖσθαι, in seiner vollen Bedeutung, die Bewirtung und ergötzliche Unterhaltung mit Worten, Neuigkeiten, interessanten Erzählungen und dergleichen. Hat es ihnen doch Cicero sogar übel vermerkt, daß sie, trotz dieser edlen Auffassung, ihr Gastmahl mit einem Worte (συμπόσιον) benennen, das seiner Abstammung nach blos die leibliche Seite bezeichnet, das Zusammentrinken, den materiellen Schmaus, nicht aber die Geistesnahrung und den höheren Genuſs, den man aus der angenehmen und nützlichen Unterhaltung mit lieben Freunden zieht[2]). Diesen Geistesgenuſs sollte vor allem die Tischlesung bieten.

Zu diesem Zweck wurden eigene Vorleser, ἀναγνῶσται, aus den servi literati aufgestellt. Aus den vielen Beispielen, welche Beyerlingk[3]) und Andere gesammelt, mögen zwei hier Erwähnung finden, die wegen der Berühmtheit der Tischherren von besonderer Bedeutung sind.

Von T. Pomponius Atticus erzählt Cornelius Nepos, bei seiner Tafel habe nie jemand was anderes gehört, als einen Vorleser; ohne

---

[1]) Einen sehr guten Auszug gibt Huber im Archiv für kath. KR unter dem Titel ‚Der Tischsegen‘ 1891 I. 406. [2]) Neque enim ipsorum conviviorum delectationes corporis voluptatibus magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar. Bene enim majores accubitionem epularem amicorum, quia vitae conjunctionem haberet, convivium nominarunt: melius quam Graeci, qui hoc idem tum compotationem (συμπόσιον) tum concoenationem (σύνδειπνον) vocant: ut quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur. *De senectute* 13. [3]) Theatrum vitae humanae t. 4 it. L pp. 36—37.



Tischlesung sei niemals bei ihm gespeist worden, so daß seine Gäste immer das doppelte Vergnügen gehabt hätten, für Leib und Seele zugleich Nahrung zu erhalten[1]).

Von Plinius dem Aelteren berichtet der Jüngere, es habe derselbe sich bei seiner Tafel stets einen Vorleser gehalten und selbst während des Essens flüchtige Anmerkungen gemacht. Da sei es nun eines Tages vorgekommen, so erzählt er weiter, daß ein Freund dem Leser, wegen unrichtiger Aussprache einiger Worte ein repete gegeben und ihn so genöthigt habe, das bereits Gelesene zu wiederholen; darauf habe sein Oheim gefragt, ob er denn das Gelesene nicht verstanden hätte; und als dieser geantwortet, er habe es allerdings verstanden, sei ihm von Plinius bedeutet worden, er könne diese Unterbrechung der Lesung nur bedauern, weil dadurch über zehn Verse verloren gegangen seien[2]).

Wenn die heidnischen Philosophen sich durch die Aufmerksamkeit bei der Tischlesung hauptsächlich Geistesgenuss und Erweiterung ihrer Kenntnisse zu verschaffen bestrebt waren, so haben die christlichen Lehrer dieser Uebung ein weit höheres Ziel gesteckt. Außerdem, daß diese Lectüre im allgemeinen unser Wissen bereichert, soll sie uns einerseits vor den vielen Fehlern, namentlich vor den Zungensünden bewahren, die so leicht bei gemeinsamem reichlichem, fettem Mahle durch unüberlegtes Reden begangen werden, und andererseits zur freudigen Betrachtung der übernatürlichen Dinge emporheben: worin ja die refectio spiritualis[3]) im christlichen Sinne besteht.

Welche Art von Fehlern damit gemeint sei, werden wir alsbald aus den Canones selbst erfahren. Hier sei nur bemerkt, dass die Glosse[4]) die Gefahr, dort in ähnliche Sünden zu fallen, wo das Maß der Nothdurft oder weisen Fröhlichkeit im Trinken überschritten wird, durch die Worte des Dichters beleuchtet:

---

[1]) Nemo in convivio ejus aliud acroama audivit, quam anagnosten: quod nos quidem jucundissimum arbitramur. Neque umquam sine aliqua lectione apud eum coenatum est: ut non minus animo quam ventre convivae delectarentur (Vitae c 14). [2]) Super coenam liber legebatur, annotabatur, et quidem cursim. Memini, quemdam ex amicis, quum lector quaedam perperam pronuntiasset, revocasse et repeti coegisse; huic avunculum meum dixisse: *Intellexeras nempe?* Quum ille annuisset: *Cur ergo revocabas? Decem amplius versus hac tua interpellatione perdidimus.* Epist. l. 3 epist. 5. [3]) Unus in medio residens, benedictione accepta, de scripturis aliquid legat, caeteri vescentes tacebunt, lectiones attentissime audientes: ut sicut illis corporalis cibus refectionem carnis praestat, ita mentes eorum spiritualis reficiat (Regula monach. c. 9 apud s. Isidor. hispal. *Migne* PL 83, 878. [4]) Ad c. A crapula cit

Foecundi calices quem non fecere disertum?
Tunc surgunt rixae, tunc pauper cornua sumit[1]).

Daß die Lesung bei Tisch dazu verhilflich sein soll, uns durch die refectio spiritualis vom Irdischen ab- und zum Himmlischen hinzuführen, lehrt der hl. Basilius d. Gr. mit der Antwort auf die Frage[2]): Quo animo et qua attentione ea audienda sint, quae nobis cibum sumentibus leguntur? Er sagt, es habe das zu geschehen voluptate majore quam qua edimus et bibimus, ut mens non videatur distrahi ad corporis voluptates (*ἵνα δειχϑῇ ὁ νοῦς μὴ μετεωριζόμενος εἰς τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς*); sed potius delectari magis verbis Domini, quemadmodum affectus erat, qui dixit: *Et dulciora super mel et favum* (*ἐνευφραινόμενος δὲ πλέον τοῖς τοῦ Κυρίου ῥήμασι, κατὰ τὴν διάϑεσιν τοῦ εἰπόντος· Καὶ γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον*).

Auf die Tischlesung beziehen sich, außer dem bereits mitgetheilten c. Quando autem 8, die zwei andern Canones Convivia communia 6 und Pro reverentia 11, von denen der erstere der Lesung jedoch nur nebenbei als eines Mittels erwähnt, unschickliche, lieblose Tischreden hintanzuhalten[3]); der andere aber die Lesung bei Tisch ausdrücklich und direct zum Gegenstand hat. Er heißt: Pro reverentia Dei et sacerdotum, id universa sancta constituit synodus[4]), ut (quia solent crebro mensis otiosae fabulae interponi) in omni sacerdotali convivio lectio divinarum scripturarum misceatur. Per hoc enim et animae aedificantur ad bonum et fabulae non necessariae prohibentur. Ueber die Bedeutung dieses Decretes kann das Nähere bei Tetamo nachgesehen werden.

Es erübrigt noch der negativen Cautelen zu gedenken, welche die Canones angewendet wissen wollen, um die Tischlesung beim gemeinsamen Mahle und die Erreichung ihres Zweckes zu fördern. Hieher gehört das Verbot des Zechens, d. h. des Zusammenschießens von Geldbeiträgen zur Veranstaltung eines gemeinschaftlichen Schmauses. Der erste Canon gegen derartige durch zusammengelegtes Geld hergerichtete Gastereien ist auf dem Concil von Laodicea erlassen worden, von da in die lateinischen Rechtsbücher übergegangen und in zweifacher Fassung in unsere distinctio 44 aufgenommen worden. Im Urtext lautet derselbe:

[1]) Horat. Epist. 1, 5. [2]) Regul. brevius tractat. 180 (*Migne* PG 31, 1203). [3]) Tunc convivia communia ex caritate veraciter prodeunt, quum in eis nulla absentium vita mordetur, nullus ex irrisione reprehenditur, nec in eis inanes saecularium negotiorum fabulae *sed verba lectionis sacrae audiuntur;* quum non plus quam necesse est, servitur corpori, sed sola ejus infirmitas reficitur, ut ad usum exercendae virtutis habeatur (s. Gregor. M.) [4]) Concil. tolet. III an. 589 (*Hardouin*, Collect. concil. 3, 480).

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ οὐδὲ λαϊκούς[1]). Das Corpus juris canonici theilt ihn zuerst in folgender, erläuternder Uebersetzung als c. 10 unserer Distinction mit: Non oportet ministros altaris, vel quoslibet clericos, aut etiam laicos christianos ex symbolis (quae vulgus comessalia appellat) convivia celebrare; und gibt ihn dann, aus dem Concil von Braga, in Spanien, ein zweites Mal wieder im c. 12: Non liceat sacerdotes vel clericos sed nec religiosos laicos convivia facere de confertis[3]).

Συμβολή, sagt Balsamon in seinem Commentar zum selben Canon, *ἀπὸ τοῦ συμβάλλω*, ist soviel als *συνδοσία*, Beitrag; und *ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν* bedeutet soviel als *ἀπὸ συνδοσίας ποιεῖν συμπόσια*, aus zusammengelegtem Geld ein gemeinsames Trinken und Essen veranstalten.

Dem griechischen *συμβολή* entspricht das lateinische confertum[4]): weshalb die Glosse zum c. Non oportet, richtig anmerkt: facere convivia de confertis, id est, symbolis: quod in vulgari dicitur eschot[5]).

Als Grund des Verbotes geben die griechischen Canonisten an, daß solche auf gemeinschaftliche Kosten veranstaltete Gastmähler gewöhnlich in üppige Gastereien und Trinkgelage ausarten, bei denen weit reichlicher getrunken wird, als es die Regeln der Mäßigkeit und weisen Fröhlichkeit zulassen und infolge dessen durch unbesonnenes, unschickliches, sündhaftes Geschwätz viel gefehlt und großer Schaden angerichtet wird[6]). Was die Griechen von der Gefahr der geistlichen Trinkgesellschaften gelehrt, das hat die Erfahrung auch im Abendlande bestätigt. Welcher Art die Excesse gewesen, die bei solchen Zechen vorgekommen, können wir den Canones entnehmen, die auf den Concilien gegen dieselben erlassen worden sind. Nullus presbyterorum, sagt das Concil von Nantes v. J. 685, quando quacunque vocatione[7]) ad collectam presbyteri convenerint, se inebriare ullatenus praesumat, nec precatus amore sanctorum vel ipsius animae bibere, aut alios ad bibendum cogere, vel se aliena precatione ingurgitare; nec plausus et risus inconditos et fabulas inanes ibi referre aut cantare

---

[1]) Bei *Migne* PG. [2]) Can. 55. (*Migne* PG 137, 1414). [3]) *Hardouin*, Collect. concil. 3, 398. [4]) Vgl. *Du Cange, Glossar*, s. v. confertum. [5]) Eschot, Schot, Beisteuer, Beitrag stammverwandt mit unserm Schoß, schütten, ist schon aus dem scotare, scotatio des c. Ex literis 2. X. de consuetud. bekannt und von uns an anderer Stelle (Cor Jesu divini redemptoris nostri symbolum, p. 10) erklärt worden. [6]) Vgl. die Commentare von Balsamon, Zonaras und Aristenus, bei Migne l. c. [7]) Es werden im Vorhergehenden namentlich die Schmäuse bei Todtenfeiern verboten.

praesumat, aut turpia joca vel urso vel tornatricibus ante se fieri patiatur, nec larvas daemonum ante se ferri consentiat; quia hoc diabolicum est et a sacris canonibus prohibitum[1]).

Oben ist schon der Missbräuche Erwähnung geschehen, die nach dem Zeugnisse des vierten allgemeinen Concils v. J. 1215 bei gemeinschaftlichen Gastmählern aus der Sitte des Zutrinkens, sowie aus dem Trinken um die Wette zu entstehen pflegen[2]).

Als handgreifliches Surrogat für die Lesung beim gemeinsamen Mahle und zugleich als wirksames Mittel, den Christen zur Erreichung des Zweckes der geistlichen Tischgespräche verhilflich zu sein, hat die morgenländische Kirche zwei liebliche, anziehende Einrichtungen, die Erhöhung der Panagia und den Segen der Kolluba, die wir uns schließlich noch aus dem Grunde zu erwähnen erlauben, weil es doch unter den abendländischen Lesern dieser Zeitschrift manchen geben dürfte, dem die Einzelheiten des griechischen Ritus nicht so genau bekannt sind. Es zielten diese Gebräuche nämlich dahin, daß beim Essen unsere Sinne nach dem Beispiele Jesu Christi und seiner Heiligen gebraucht und so vor jeder ungeordneten Neigung bewahrt werden: in der Art, wie es der heilige Ignatius in den ‚Mäßigkeitsregeln' vorschreibt, indem er sagt: ‚Zur Zeit, wo man die Speise zu sich nimmt, soll man betrachten und sich vorstellen Christum unsern Herrn, wie er mit seinen Aposteln Speise genießt und trinkt, wie er seine Jünger um sich her anblickt, wie er mit ihnen redet; und so trachte man, ihn nachzuahmen, so daß der Geist besonders beschäftigt werde in sanfter Betrachtung unseres Herrn, und weniger in der Unterhaltung des Leibes. Man kann auch eine andere Betrachtung anwenden, zB. über das Leben der Heiligen; je mehr man seine Aufmerksamkeit darauf hinrichtet, desto weniger wird man sinnliche Ergötzung im Genusse der Speisen nehmen'[3]).

Ἡ ὕψωσις τῆς παναγίας. Nach einer altehrwürdigen Ueberlieferung der griechischen Kirche haben die Apostel nach der Auffahrt des Herrn, vor ihrer Trennung von einander, bei ihrem gemeinsamen frugalen Mahle stets einen Platz für den göttlichen Lehrmeister frei gelassen und denselben durch Auflegung eines Kissens mit einem Stück Brod *εἰς μοῖραν Χριστοῦ*, gleichsam als Portion Christi, für den Herrn besetzt. ‚Nachdem sie Speise genommen, standen sie vom Tische auf, hoben, unter Danksagung, das als Christi Antheil aufgelegte Stück Brod und sprachen: Ehre sei dir, unser Gott' usw.[4]), ver-

[1]) C. Nullus presbyterorum 7. dist. 44. [2]) C. A. crapula cit. [3]) Regulae ad victum rite temperandum, n. 5—6. [4]) Im liturgischen Texte heißt es: *Μετὰ δὲ τὸ ἄριστον ἀνιστάμενοι, καὶ εὐχόμενοι καὶ εὐχαριστοῦντες, ἐλάμβανον τὸ τμῆμα τοῦ ἄρτου, ὁ εἰς τὴν τοῦ Κυρίου ἐπεκέκλητο μοῖραν· τοῦτο δὲ ὑψοῦντες ἔλεγον· Δόξα σοι, ὁ Θεὸς ἡμῶν κ. τ. λ. Ὡρολόγιον*, S. 90, edit. rom. an. 1876.

theilten es dann unter sich und genossen es mit Andacht. Das war die erste ὕψωσις des geweihten, Christum darstellenden Stück Brodes. Das nämliche geschah, nach der Himmelfahrt Mariä, zu Ehren der ganz heiligen Mutter Gottes, τῆς παναγίας θεοτόκου, und das ihr in ganz vorzüglicher Weise zukommende Epitheton παναγία wurde bald auf das Stück Brod übertragen, das ihr zu Ehren gesegnet an dem für sie reservierten Platze aufgelegt, nach dem Tisch feierlich gehoben, unter die Gäste vertheilt und mit Dank zu Gott und seiner heiligsten Mutter in Andacht genossen wurde. Und so wird denn während des Mahles in sichtbarer Gegenwart τῆς παναγίας, gleichsam in Gesellschaft mit der ‚ganz reinen' Tischgenossin gespeist, und nach beendigter Tafel das den himmlischen Gast vorstellende Brod unter Beobachtung bedeutungsvoller Ceremonien aufgehoben, mit feierlicher Danksagung unter die Theilnehmer am Mahle vertheilt und von diesen andächtig verzehrt.

Das ist die Idee, das Gemeinsame der so erhebenden frommen Sitte der ὑψώσεως τῆς παναγίας. Im einzelnen gestaltet sich dieselbe natürlich sehr verschieden nach den ganz ungleichartigen Verhältnissen der Personen und des Ortes. Anders wird sie am fürstlichen Hofe, anders in den Klöstern und wieder anders in den Privathäusern vorgenommen: wie wir im Kalendarium utriusque (2, 326—331) ausführlich dargethan haben. Ueberall ist sie jedoch, trotz der Verschiedenheit der particulären Ceremonien, ein Mittel ‚die rechte Weise und Ordnung zu finden, wie man sich durch die Vorstellung eines himmlischen Gastes im Gebrauche seiner Sinne verhalten soll'[1]).

Ἡ εὐλόγησις τῶν κολλύβων. Im Volksleben wie im Ritus der griechischen Kirche spielen bekanntlich, seit Kaiser Julians Zeiten, die κόλλυβα eine bedeutende Rolle.

Im Kalendarium utriusque ecclesiae haben wir dreimal darüber gehandelt: am 17. Februar, dem Tage des hl. Theodors τοῦ Τήρονος, des herrlich siegreichen Martyrers (τοῦ καλλινίκου μάρτυρος), welcher die Bedeutung des unbekannten Fremdwortes κόλλυβον dem Bischof von Constantinopel in einer Vision geoffenbart[2]); am ersten Samstag in den Fasten, an welchem das ‚fröhliche und überglänzende' (φαιδρά τε καὶ ὑπέρλαμπρος ἑορτή) religiöse Volksfest τοῦ θαύματος τῶν κολλύβων begangen wird[3]); drittens endlich am ψυχοσάββατον vor Pfingsten, wo die Sitte τῆς προσφορᾶς τῶν κολλύβων νεκρωσίμων ihre Erklärung findet[4]). Vielleicht, daß wir auch noch einmal dazukommen, über die an die κόλλυβα sich anknüpfenden Gebräuche in dieser Zeitschrift zu referieren.

---

[1]) So der hl. Ignatius, aaO. [2]) Bd 1, S. 105—106. [3]) Bd 2. S. 95—99. [4]) Bd 2, S. 377—379.

Für heute beschränken wir uns darauf, zu bemerken, daß das Wort *κόλλυβα* an dieser Stelle kleineres, feineres Gebäck bezeichnet, wie Zuckerwerk, Buttergebäck, im allgemeinen jedwede Art von Confitüren, ja selbst all jene getrockneten süßen Früchte (Mandeln, Nüsse, Rosinen, Datteln, Feigen und dergleichen), die mit ausgewählten verdauungsreizenden Speisen den Dessert oder Nachtisch eines großen Mahles ausmachen, und, mit Blumen untermischt, auf dem in der Mitte des Tisches aufgestellten Confitüren-Aufsatze der Festtafel einen eigenen Reiz verleihen.

Die griechischen Glossatoren übersetzen das Wort bald mit *καρυκεύματα*, d. h. künstlich und leckerhaft zubereitete Speisen, bald mit *ἡδύσματα*, d. h. Süßigkeiten, oder vielmehr Gerichte, die durch ausgesuchte Würze oder Sauce wohlschmeckend und wohlriechend gemacht worden sind. Durch diese Erklärungen deuten sie jedenfalls hin auf das feine Backwerk von gefälligen Formen und auf die übrigen Dessertsbestandtheile von lieblichem Geschmack und Aroma.

Bei den Todtenfeiern und namentlich an den Festtagen der Heiligen werden die *κόλλυβα* in einer großen Früchteschüssel oder an einem Confitüraufsatze künstlich geordnet, feierlich gesegnet, nach einer gewissen Ordnung an die Gäste oder sonstigen Theilnehmer an der Feier ausgetheilt und von diesen, in andächtiger Betrachtung des mystischen Sinnes der einzelnen Stücke, genossen. In den vielen *ἡδύσματα* erkennt und verehrt der Christ die verschiedenen Tugenden, die der im Herrn Entschlafene, und besonders der Heilige, hier auf Erden geübt[1]; und in dieser Betrachtung fühlt er sich wie zum Danke gegen Gott so auch zur Nachahmung des Gefeierten heilsam angeregt. Vor allen andern *κόλλυβα* sind es die getrockneten Früchte, deren Betrachtung ihn mächtig ergreift. Sie gelten ihm als Symbol der ‚Auferstehung des Fleisches'[2], und den andächtigen Genufs derselben hält er für ein Bekenntnis des Glaubens an seine eigene künftige Auferstehung, für einen Ausdruck der Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit den heimgegangenen verklärten Freunden und Heiligen in der Glorie des Himmels. Das ist der eigentliche Grund, warum die Griechen sich bei diesem Genusse sowohl des Ausspruches Christi bedienen: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert[3]; als auch der Worte des Apostels: Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius

---

[1]) So *Gabriel*, *Περὶ τῶν κολλύβων*. Vergebens ereifert sich der Anglicaner Thomas Smith gegen diese Deutung in seinem opusculum: *De graecae ecclesiae hodierno statu*, p. 111. [2]) Hoc ritu se communem mortuorum resurrectionem credere testantur (Gabriel aaO.). [3]) Joan. 12, 24.

moriatur; et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, etc.[1]). Doch darüber kann des weiteren im Kalendarium nachgesehen werden.

Das hier Angeführte reicht hin, um auch dem abendländischen und in den religiösen Volkssitten der griechischen Kirche minder bewanderten Leser zum Verständnis der von uns vorausgeschickten Bemerkung zu verhelfen, daß wir im vernünftigen Gebrauche der gesegneten κόλλυβα einen etwelchen Ersatz für die anmuthig erbauende Tischlectüre und somit auch ein geeignetes Mittel besitzen, im christlichen Sinne ‚wohlzuspeisen'.

N. Nilles S. J.

Die kritische Lage der englischen Staatskirche. Nach der Aussage der Liberation Society ‚ist die Staatskirche von heute (1891) weit weniger national, mehr engherzig und sectiererisch, hat weit weniger Fühlung mit der Nation, weit weniger Sympathie mit den großen Strömungen des nationalen Lebens, als beim Tode des Erzbischofs Tait' (3. December 1882). Die Staatskirche könnte wohl mit einem tu quoque antworten, denn es ist unzweifelhaft, der Niedergang der Religiosität und des christlichen Eifers macht sich auch bei ihnen fühlbar, auch sie verlieren zahlreiche frühere Anhänger an den Unglauben, Positivismus und Atheismus, und haben es nur ihrer festen Organisation, wie z. B. die Methodisten, zuzuschreiben, wenn manche ihrer Mitglieder um zeitlicher Rücksichten willen in dem alten Verband bleiben: sie könnte hervorheben, daß sie nicht allein die Schuld trage an der moralischen Verwilderung der niederen, an dem Skepticismus der höheren Classen. Statt offen und rückhaltslos ihr Unvermögen einzugestehen, wird die Staatskirche nicht müde, in den von der Church Defence veröffentlichten Schriften die Segnungen, welche der Nation durch die Staatskirche zutheil geworden, hervorzuheben, namentlich die Verdienste um allgemeine Bildung und Philanthropie zu betonen und die großen Summen, welche für diese Zwecke ausgegeben wurden, einzuregistrieren.

Ob hierdurch die öffentliche Meinung umgestimmt werden könne, scheint uns sehr fraglich, uns dünkt, daß der vorurtheilsfreie Beobachter zum Schlusse kommen muss, daß es sich empfehle, eine Gesellschaft, die sich die Abschaffung der Staatskirche, die Einziehung des Kirchengutes, volle Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften zum Ziele gesetzt hat, zu unterstützen und die Staatskirche, welche über so viele materielle Mittel verfügt, durch Belassung des Kirchengutes nicht noch zu verstärken, und dies um so weniger, als dieselbe bis hinab auf die neueste Zeit ihre Macht und ihren Einfluss zur Proselytenmacherei missbraucht hat.

[1]) 2 Kor. 15, 36.

Es ist eine durch unzählige Beispiele verbürgte Thatsache, daß die Staatskirche ihre Elementarschulen auf dem Lande dazu benützt, um Proselyten zu machen, daß man die Zustimmung der Eltern durch Geldspenden erkauft, daß die Geistlichen bigotte Laien gewöhnlich angefeuert und ermuthigt haben. In den Elementarschulen bietet das Staatsgesetz, das jede religiöse Beeinflussung der Kinder verbietet, einigermaßen einen Schutz; in den Mittelschulen, seien es öffentliche oder Privatanstalten, die zum großen Theil unter der Leitung der Staatsgeistlichen stehen, ist es natürlich viel leichter Propaganda zu machen und die Gemüther der Kinder für die Religion der Vornehmen und Respectablen günstig zu stimmen. Je eifriger die Geistlichen sind, desto mehr suchen sie durch Bekehrungen ihre Partei zu stärken; die Prediger der verschiedenen Secten müssten ihre Natur ganz verleugnet haben, wenn sie diese Wühlereien sich gefallen ließen und nicht ihrestheils Repressalien übten und alle Vorgänge in der Staatskirche für ihre eigenen Zwecke ausbeuteten.

Die Uneinigkeit unter den Geistlichen der Staatskirche, die Erbitterung, mit der sie sich gegenseitig bekämpfen, die Offenheit, mit der einige die Erfolglosigkeit aller Bemühungen des Staatsklerus eingestehen, liefern den Gegnern treffliche Angriffswaffen, die mit großem Geschick gehandhabt werden, namentlich thun wörtliche Anführungen aus Reden und öffentlichen Documenten gute Dienste.

Dem Publicum gegenüber ist der Angreifer gewöhnlich im Vortheil, besonders wenn der Angegriffene durch seine hohe Stellung Eifersucht erregt und durch Missbrauch seiner Macht sich verhasst gemacht hat. Statt sich in einen Federkrieg mit den Nonconformisten einzulassen, in dem sie doch immer den kürzeren ziehen wird, hätte die Staatskirche die religiöse Gleichberechtigung aller englischen Unterthanen respectieren sollen; statt dessen hat sie Dissenters und Katholiken so viel als möglich von allen Aemtern und Ehrenstellen ausgeschlossen und macht ihrem Aerger durch Klagen Luft, wenn diese Ausschließung nicht in jedem Fall gelungen ist. Hier nur ein Beispiel. In sehr vielen öffentlichen Hospitälern werden nur Mitglieder der Staatskirche als Krankenwärterinnen angestellt, müssen alle dem Gottesdienst der Staatskirche beiwohnen; sobald man erfährt, sie seien Dissenters, oder Katholiken, weil sie dem Gottesdienst nicht beiwohnen wollen, entläßt man sie. Die Stelle einer Krankenwärterin ist beschwerlich und wenig einträglich und doch will die Staatskirche auch diese Stellen monopolisieren; wie viel mehr bessere und weit einträglichere Aemter.

Eben weil die Staatskirche Anspruch darauf macht, die Nation zu vertreten, die Besten und Edelsten der Nation anzuziehen, die andern Secten zu übertreffen, ist sie aggressiv gegen alle Secten, aber ungemein weitherzig und nachsichtig gegen alle freien Richtungen in ihrem

Schoße, weil sie sich als Freundin und Patronin der Wissenschaft ausspielen will. Durch diese Weitherzigkeit täuscht sie im Grunde nur wenige, denn Agnostiker und Positivisten haben es schon lang herausgefühlt, daß diese Freundschaft der Staatskirche nicht uneigennützig ist, und ziehen offene Gegner, wie die Katholiken, den zweifelhaften Freunden vor. Die Hoffnung, an dem Gelehrtenstand einen Vertheidiger der Privilegien der Staatskirche zu finden, dürfte sich demnach als eitel erweisen. Aber auch auf die Philanthropen, welche eine sehr mächtige Partei bilden, ist kein Verlass. Sie lassen sich die Förderung ihrer Pläne durch die Staatskirche gern gefallen, sie sehen den Besuch der Armen und Kranken durch die Geistlichen, die Beiträge für Spitäler, Wohlthätigkeitsanstalten gern, aber noch viel lieber wäre es ihnen, wenn nicht nur ein kleiner Bruchtheil des Kirchengutes, sondern das Ganze für Gründung und Ausstattung von Spitälern, Volksschulen, Anlagen von Gärten in den Städten verwendet würde. Sie werden die letzten sein, welche der Einziehung des Kirchengutes sich widersetzen werden. Wenn die Geistlichen der Staatskirche es über sich brächten, gleich den katholischen Geistlichen sich mit dem Nothdürftigsten zu begnügen, wenn ihre Genossenschaften die Uneigennützigkeit, Sparsamkeit und den Opfergeist der katholischen Orden nachahmen könnten, so daß sie die wohlfeilsten und besten Krankenwärter und Erzieher liefern könnten, dann würden die Philanthropen für die Aufrechterhaltung der Staatskirche eintreten, so aber werden sie die Kirche fallen lassen. Daß die Einziehung des Kirchengutes ein Verbrechen und eine Thorheit sei, mit andern Worten, daß der Staatsklerus ein unveräußerliches Recht auf das Kirchengut habe, und dasselbe immer gut verwaltet habe, das glaubt heutzutage niemand, noch weniger, daß eine Kirche, welche Jahrhunderte lang die religiöse Erziehung der Nation vernachlässigt hat, auf einmal zur religiösen Erzieherin der Nation bestellt worden sei. Wenn die Staatskirche von heute mehr ist als eine Creatur des Staates, wenn sie ohne Krücken gehen kann, wie sie so oft behauptet, dann muss sie die Trennung vom Staate, der sie bislang gefangen hielt, für eine Wohlthat ansehen, ihr Vertrauen nicht auf den fleischlichen Arm, sondern auf ihre geistigen Waffen setzen, und auf die Kämpfer, welche sie in den letzten Jahrzehnten herangebildet zu haben sich rühmt. Eine Kirche, welche so reiche und angesehene Mitglieder zählt wie die Staatskirche, sollte wohl den Kampf mit den Dissenters aufnehmen können und stellt sich selbst ein Armenzeugnis aus, wenn sie versichert, die Beraubung der Staatskirche würde besonders auf dem platten Lande das Verschwinden des Anglicanismus und das Ueberhandnehmen der Secten herbeiführen. Das heißt doch wohl, die religiöse Unwissenheit ist auf dem Lande so groß, die Empfänglichkeit für die christliche Predigt so gering, daß die Mehrzahl die wenigen bunten Lappen, welche die Dissenters vor der staunenden

Menge entfalten, dem Gottesdienst und der Lehre der Anglicaner vorziehen würden. Was der Staatskirche am meisten Noth thut, ist nicht Geld oder Rührigkeit der Geistlichen, sondern wahrer Seeleneifer, Ausübung der Hirtenpflichten, stilles, geräuschloses Wirken. Wie vor der großen Oxford-Bewegung, so frägt man sich, was kann der und der leisten für unsere Partei, wie können wir unserer Partei nützen, wie unsern Gegnern den Mund stopfen? Die Geistlichen der Staatskirche fühlen sich als Schauspieler, welche eine Rolle zu spielen haben, nicht als Abgesandte Christi, dem allein sie Rechenschaft geben müssen, sie haben es darum auf den Effect abgesehen, auf das was glänzt, sie können ihre guten Werke nicht im geheimen verrichten, sondern müssen sie ausposaunen. Nichts ist gefährlicher für den Sendboten Christi als die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, mit der man sich bespiegelt, und davon besitzt die Staatskirche die Fülle.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Feije in seinem Werke **de impedimentis et dispensationibus matrimonialibus** schreibt n. 282: Communiter tradunt auctores, matrimonium propter impedimentum aetatis invalide initum inter impuberes vel puberem et impuberem habere vim sponsalium, etiamsi clandestine initum in loco, ubi lex Tridentina obligat; quia, ajunt, jure antiquo[1]) matrimonia ob defectum aetatis irrita hanc vim habebant, Tridentinum autem pro iis tantum matrimoniis hunc effectum abrogavit, quae antea censebantur valere; allegant etiam S. C. C. in Valentina et in Viterbien. mens. jul. 1587. Opponi posset tum decretum Tridentinum contrahentium actus prorsus nullos et irritos declarasse, tum generalitas nonnullarum declarationum S. C. C. supra allegatarum, tum aliqua difficultas circa Valentinam et Viterbien. tum sequens, quam aliqui citant, S. C. C. declaratio 4. dec. 1597: ‚Congr. Conc. censuit, si tempore matrimonii contracti inter Joannem et Martham in aetate minus legitima, malitia aetatis defectum in Martha supplevisset, ex eo utrinque non consummato ortum esse impedimentum publicae honestatis justitiae, quod fortius vinculum est quam id, quod provenit ex sponsalibus de futuro; quod si malitia aetatis defectum non supplevit, hujusmodi matrimonium, si modo forma servata Concilii contractum fuit, resolvi in sponsalia de futuro, ex quibus etiam oritur vinculum publicae honestatis justitiae, licet debilius quam illud, quod inducitur ex matrimonio rato, non consummato' . . Quum tamen non satis constet de authenticitate hujus declarationis, valde licet perspicuae, a tribus praefatis auctoribus

[1]) Cfr. cap. unic. § 1. de despons. impub. (IV. 2.) in Sext.

relatae, et argumentis in contrarium allatis responderi possit, communem magnorum auctorum doctrinam reverenter accipimus.

Wie es scheint, beugt sich Feije in dieser Frage nur vor der großen Autorität der communis sententia und wäre wohl geneigt, das Gegentheil anzunehmen, wenn ihm die Authentie der angeführten Entscheidung vom 4. Dec. 1597 unbedingt feststünde; denn daß dieselbe ‚sehr klar‘ eine Einschränkung der communis sententia enthalte, wird von ihm offen zugestanden. Nun kann es aber kaum einem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß die betreffende Entscheidung echt sei. Schon die drei Gewährsmänner, welche Feije citiert, bieten dafür eine nicht zu verachtende Garantie. Doch schwerer fallen folgende Umstände in die Wagschale. Im Archiv der Concilscongregation findet sich eine Papierhandschrift in Folio, in Pergament gebunden, mit der Aufschrift auf dem Rücken: Collectan. di varij Decreti della S. Congreg^ne del Concilio. T. II. Nach einer alten Bemerkung im Codex selbst ist es eine Abschrift des Autographs, welches unter den Schriften der Congregation sich finde und außen die Aufschrift habe: Decreta Sacrae Cong^s Conc., innen aber auf S. 1: Collectanea. Auf dem Rücken des erstgenannten jüngern Codex sieht man ein Wappen. Die einzelnen Decrete sind darin chronologisch geordnet und gehen bis 1609. Hinten ist aber ein Actenstück von 1626 eingebunden. Zum December 1597 steht nun genau das oben aus Feije citierte Decret mit ganz unbedeutenden Varianten, besonders aber findet sich die einschränkende Clausel: Si modo servata forma Concilii contractum fuit. Wenn man ferner bedenkt, daß dieselbe Concilscongregation schon am 27. März 1596 in der causa Nullius entschieden hat: Matrimonium inter impuberes servata forma Trid. Conc. contractum transire in sponsalia de futuro, daß sogar in der causa Viterbien. vom Juli 1587, welche gewöhnlich für die gegentheilige Ansicht angeführt wird, die Beobachtung der Tridentinischen Form in den Worten: Servatis servandis und adhibitis solemnitatibus offenbar angedeutet ist[1]), so scheint die Anschauung der Concilscongregation hinlänglich festzustehen. Wenn daher Sanchez[2]) aus Ledesma eine gegentheilige Entscheidung der Concilscongregation anführt, welche wohl identisch ist mit der nach Garcias[3]), Fagnani[4]) und andern Schriftstellern[5]) in einer causa Valentina erfolgten, so dürfte dieser datumlosen, nur ungenau berichteten und älteren Declaration keine besondere Bedeutung beizulegen sein. Endlich sind die innern juristischen

---

[1]) Cfr. Thesaur. resol. S. C. C. tom. 138 p. 165. [2]) De s. matrim. sacram. lib. 1 disp. 21 n. 5. [3]) De benef. P. 11 cap. 8 n. 23. [4]) Commentar. in cap. 9 X de desp. imp. (IV. 2) n. 48 sq. [5]) Gury-Ballerini, Theolog. mor. tom. 2 n. 723.

Gründe, welche für eine Einschränkung der sententia communis sprechen, sicherlich nicht ohne Bedeutung. Da nun denselben auch die wohlverbürgte Autorität der Concilscongregation zur Seite steht, so ist es gewiss eine durchaus begründete Behauptung, daß in dieser Frage die bisherige sententia communis für die Länder, wo das cap. Tametsi der Concils von Trient in Kraft besteht, durch die Clausel: Si modo (matrimonium impuberum vel impuberis cum pubere) servata forma Concilii (Tridentini) contractum fuit, einzuschränken sei. Ganz derselben Ansicht ist auch Gasparri in seinem vortrefflichen Tractatus canonicus de matrimonio n. 722, obwohl ihm die oben erwähnten Gründe für die Authentie der Declaration vom 4. Dec. 1597 nicht bekannt waren; ja er nennt diese Meinung einfachhin die richtige: Haec altera sententia vera est.

Rom. Franz X. Wernz S. J.

Der Name des österreichischen Kaisers im Kanon der hl. Messe. Vermittelst Breve Clemens' XIII Flagitavit vom 5. Mai 1761 wurde der Kaiserin Maria Theresia das außerordentliche Vorrecht verliehen, daß in allen Kirchen des lateinischen Ritus in den gesammten Erbländern der österreichischen Krone der Name der Kaiserin, sowie ihres Gemahles, Franz von Lothringen, im Kanon der hl. Messe einzuschalten sei, ita ut post mentionem factam Romani pontificis et episcopi dioecesani in eodem canone haec praescripta verba dicantur: ‚et pro regina nostra Maria Teresia et Francisco in Romanorum imperatorem electo ejus conjuge et socio regiminis' de benignitate pariter apostolica permittimus et indulgemus[1]). Von Alters her schon, wie es in diesem Breve heißt, bestand der Gebrauch, den Namen des Landesfürsten im Kanon zu erwähnen, in den Königreichen Böhmen und Ungarn; Clemens XIII bestätigte ihn und machte ihn für alle österreichischen Erbstaaten zur Vorschrift. Nach dem Abschlusse des Concordates bat der gegenwärtig regierende Kaiser Franz Joseph I den hl. Vater Pius IX um einheitliche Regelung der in Oesterreich für den Landesfürsten zu verrichtenden Gebete. So erzählt die Einleitung des Decretes der Riten-Congregation vom 10. Febr. 1860[2]), welches dann in seinem dispositiven Theile betreffs der hl. Messe folgendes anordnet: In Missae canone nomen imperatoris adjicietur hac adhibita formula — et pro imperatore nostro N., — quae dicenda erit post mentionem factam Romani pontificis et episcopi dioecesani. Dadurch ist jeder Zweifel

[1]) Bull. Rom. Contin. Romae 1837 tom. II 108 ss. [2]) Archiv für Kirchenrecht Bd 6 S. 378 ff.

über die Weise der Einschaltung ausgeschlossen. Es wäre auch wohl sehr zu verwundern, wenn die kirchliche Auctorität, welche doch so sorgsam über den Kanon der hl. Messe und alle seine Theile wacht, bezüglich dieser Einschaltung einem Zweifel Raum gelassen oder gar die Weise derselben dem Gutdünken eines jeden celebrierenden Priesters überlassen hätte. Der Name des Landesherrn ist demnach nicht einzufügen wie der des Papstes und des Diöcesanbischofes; vielmehr muss derselbe vermittelst einer Parenthese eingeschaltet werden, so daß er grammatisch nicht von der vorausgehenden Präposition cum abhängig gemacht wird (una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N.), sondern die eigene Präposition pro vor sich hat[1]). So zeigt schon das Satzgefüge an, daß der katholische Landesfürst eine ganz andere Stellung in der Kirche einnimmt als die hierarchischen Würdenträger derselben, mit welchen er die Ehre theilt, ausdrücklich im Kanon genannt zu werden. Demnach hat die betreffende Stelle des Kanons gegenwärtig so zu lauten: una cum famulo tuo Papa nostro Leone et Antistite nostro N. (et pro imperatore nostro Francisco Josepho) et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Die Pflicht, im Kanon diesen Zusatz zu machen, besteht zunächst für alle Kirchen des lateinischen Ritus im gesammten österreichischen Kaiserstaate[2]). Durch die Kirchen geht sie auf die in denselben celebrierenden Priester über, so daß folgerichtig auch die fremden Geistlichen, welche innerhalb des österreichisch-ungarischen Gebietes in einer lateinischen Kirche das hl. Messopfer darbringen, den Namen des Landesherrn einzufügen haben, wie sie auch den des betreffenden Diöcesanbischofes zu nennen verpflichtet sind. Wir sprechen von der Pflicht, bei der Feier der hl. Messe diesen Zusatz zu machen. Denn, daß wirklich eine solche besteht, ergiebt sich aus den unten citierten, eine Pflicht klar ausdrückenden Worten: mandavit, voluit. Und weil das Privileg nicht an den Bestand des Concordates geknüpft ist, so hat es mit der einseitigen Aufhebung des Concordates durch die öster-

---

[1]) In dem bei Fel. Rauch zu Innsbruck im Jahre 1845 gedruckten Missale findet sich, abgesehen davon, daß ein solcher Zusatz dem Kanon der hl. Messe beigedruckt gegen die Decrete Pius V und Urban VIII verstößt, fehlerhaft eingeschaltet: (et imperatore nostro N.) mit Auslassung der Präposition pro. [2]) In omnibus et singulis ecclesiis latini ritus intra fines imperii Austriaci constitutis recitari mandavit .. Methodum autem in istiusmodi precibus usurpandam atque indeclinabiliter ab omnibus et singulis latini ritus ecclesiis in universa ditione Austriaca servandam hanc esse voluit. Decretum s. C. R. 10. Febr. 1860 (Archiv f. KR aaO. S. 379).

reichische Regierung auch nicht aufgehört. Hingegen dürfen Priester, welche dem österreichischen Unterthanenverband angehören, wenn sie im Auslande die hl. Messe feiern, den Namen des Kaisers nicht nennen; ja wenn ein Priester des lateinischen Ritus auch innerhalb der österreichisch-ungarischen Monarchie in einer griechischen Kirche auch nach seinem eigenen Ritus das hl. Opfer darbringt, so hat er, den Worten des Decretes gemäß, den Landesfürsten im Kanon nicht zu erwähnen.

J. Biederlack S. J.

Der Ex-Katholik Professor **Friedrich** hat seine **Neubearbeitung des ‚Janus‘**, München 1892, mit dem Satze eingeleitet: ‚Auf keines seiner Bücher legte Döllinger bis an seinen Tod einen so hohen Wert als auf den Janus‘. Er habe zwar zugegeben, daß sich darin einige kleine, nebensächliche Versehen finden, zB. über den Vorsitz der päpstlichen Legaten auf den alten ökumenischen Concilien, daß einzelne Partien, wie über Pseudo-Isidor, etwas mehr ausgeführt sein sollten, ‚Versehen und Mängel, die er mit dem Hinweis auf die Eile, mit der das Buch abgefasst wurde, hinlänglich entschuldigte‘; aber nie habe er zugegeben, daß im Janus ein wesentlicher historischer Irrthum nachzuweisen sei — Grund genug, daß Friedrich das Buch von neuem herausgab, freilich mit einer wunderlichen Verschiebung seiner Theile[1]), aber mit pietätsvoller Beibehaltung gerade der gröbsten historischen Verstöße und namentlich jener grundlegenden Abschnitte, welche nicht blos durchaus ungeschichtlich, sondern auch ohne das Vaticanum offenbar häretisch sind.[2])

---

[1]) Ueber diese ‚chronologische Ordnung des Ganzen‘ hat Reusch in der ‚Theologischen Literaturzeitung‘ von Harnack und Schürer 1892 col. 46 f. genaue Rechenschaft gegeben. [2]) Der Nachweis für den ungeschichtlichen und häretischen Charakter des Janus ist oft geführt worden; vgl. meine Schrift: „Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik“ (Innsbruck 1892) S. 69 ff. 84 ff. 285 ff. Die Friedrich'schen Zugaben der Neubearbeitung des Janus sind natürlich Orakel der reinsten Wissenschaft. Hergenröther hat den ‚Antijanus‘, ‚Katholische Kirche und christlicher Staat‘, ein Werk von XXXIV + 1050 Seiten, usf. geschrieben, ‚ut aliquid dixisse videatur‘, heißt es im Vorwort S. VII. Seine tief wissenschaftlichen Anmerkungen S. 303 ff. beginnt Friedrich mit den Worten: ‚Höhnisch sagt Hergenröther‘, und gibt auf dessen sehr berechtigte Frage eine nichtssagende, klägliche Antwort. Als Muster von der in jenen Noten geübten Polemik Friedrichs kann gelten die Rabulistik S. 347 Anm. 71. — ‚Auch Döllinger sprach früher sehr geringschätzig von Friedrich und widersetzte sich im Jahre 1867 seiner Aufnahme in die Akademie, weil Friedrich gar keine historische Kritik besäße‘; Katholik 1872 I 461

Der ursprüngliche Janus Döllingers war, wie der Titel sagt, ‚eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung [1869] erschienenen Artikel: ‚Das Concil und die Civiltà‘. Döllinger hatte diese fünf Märzartikel, um die Anonymität zu wahren, von Damenhand schreiben und durch Professor Huber, seinen ‚kleinen Mephistopheles‘, auf die Post tragen lassen[1]). Ueber die Entstehung jener ersten Neubearbeitung gibt Friedrich in seiner Neubearbeitung des Janus S. VII aus einer handschriftlichen Notiz Hubers vom 20. Februar 1875 folgenden Aufschluß: Von Huber sei ‚Döllinger proponiert worden, die Artikel zu einer größern Broschüre auszuarbeiten zu wollen. Döllinger gieng darauf ein. Anfangs arbeitete Huber allein, aber unter beständiger Controle von Döllinger; dann — erst nach Pfingsten des Jahres 1869 — griff dieser entscheidend in die Abfassung des Buches ein, so daß es anstatt einer Broschüre ein ansehnlicher Band wurde. Der größte Theil des Buches gehört demnach Döllinger‘. Friedrich fährt fort: ‚Es konnte somit allerdings im Vorwort von mehreren Verfassern die Rede sein, und vielleicht ist ursprünglich noch ein Dritter darunter begriffen worden, da auch ich, ohne an der Arbeit betheiligt zu sein, das von mir gesammelte Material aus der Civiltà cattolica beigesteuert habe‘.

Eine Vergleichung des Janus-Döllinger und des Janus-Friedrich mit anderen gleichfalls wissenschaftlichen Kundgebungen des gelehrten Stiftspropstes führt zu sehr merkwürdigen Resultaten. Im Janus von 1869 ist S. XI f. zu lesen: ‚Der Primat ruht, davon ist jeder gläubige Katholik überzeugt, und zu dieser Ueberzeugung bekennen sich auch die Verfasser dieses Buches, auf höherer Anordnung; die Kirche ist von Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkt entwickelt, worauf dann allerdings, vom neunten Jahrhundert an, eine weitere, mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat erfolgt ist, mehr eine Umwandlung als eine Entwicklung‘. Es war also nach dem Willen des Stifters mit der Kirche zugleich der Primat gegeben, freilich ein Janus-Scheinprimat; mit ‚Petrus in Rom‘ war der römische Primat gesichert. Der römische Ehrenprimat ist mithin nach Janus

---

Anm. 4. Friedrich hat seine historische Kritik wahrscheinlich erst als Theologe des Cardinals Hohenlohe und als Handlanger in Sachen der Concilsbriefe gelernt, galt aber in Sybels Zeitschrift noch im Jahre 1872 als höchst oberflächlich; Katholik aaO.

[1]) Katholik 1872 I 351 Anm. 5. Historisch-politische Blätter 1871 I 695.

göttlichen Ursprungs. Die Fortbildung dieses gottgewollten Primats zum Papat, des ‚Präsidiums in der Kirche zum Imperium', erfolgte vom neunten Jahrhundert an. Das ist einstmals und zwar kurz vor dem vaticanischen Concil das Credo Döllingers und das Resultat seiner wissenschaftlichen Forschung gewesen, die ihn doch schon damals zu hochliberalen, häretischen Entdeckungen geführt hat. Aber selbst vom Standpunkt des vorvaticanischen Döllinger ist jeder gläubige Katholik von dem göttlichen Ursprung des römischen Primats überzeugt, mit andern Worten: Selbst nach Janus ist der kein gläubiger Katholik mehr, welcher nicht wenigstens an dem göttlichen Charakter eines urchristlichen römischen Ehrenprimats festhält.

Ganz anders zwölf Jahre später. In einem Briefe an den Lordbischof Browne von Winchester schreibt Döllinger im Herbst 1881: ‚Gestatten Sie mir, daß ich diesen Anlaß benütze, um Euer Gnaden auf das hervorragende Werk von Professor Langen in Bonn aufmerksam zu machen. Eine vor einigen Monaten erschienene Geschichte des Römischen Primats in den ersten Jahrhunderten (Geschichte der Römischen Kirche bis zum Pontificat Leos I.) ist meiner Ansicht nach das beste Buch, welches über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, hervorragend nicht minder durch gediegene Forschung wie durch unparteiisches Urtheil'.

Im Jahre 1881 ist also nach der Ansicht des Stiftspropstes über diesen Gegenstand das Beste nicht mehr von Janus, sondern von Professor Langen geschrieben worden, der den Beginn der Papatsentfaltung nicht in das neunte, sondern in das vierte Jahrhundert hinauf datiert, also um ungefähr fünf Jahrhunderte höher ansetzt, zudem, was die Hauptsache ist, jede Spur von der Göttlichkeit irgend eines Primats leugnet und im besondern den römischen Ehrenprimat, welcher im zweiten Jahrhunderte entstanden sein soll, auf heidnischen Ursprung zurückführt[1]). Der Döllinger von 1881 war mithin selbst nach dem aufgeklärten Manifest des Döllinger von 1869 kein gläubiger Katholik mehr, — war überhaupt längst kein Katholik mehr, was nur diejenigen leugnen werden, welche so unglücklich waren, sich von dem Abtrünnigen verführen zu lassen.

Dadurch nun, daß Döllinger nach Friedrichs Versicherung am Wesen seines Janus bis zum Tode festhielt, also vor allem an der hier entwickelten Theorie von der Entstehung und Fortbildung des Papstthums, trat er in jenem Schreiben an den Bischof von Winchester einerseits in handgreiflichen Gegensatz zu dem früher vorgetragenen Janus-Dogma, andererseits aber auch in den schreiendsten Widerspruch

---

[1]) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I (Bonn 1881) S. 1 f. 860 868.

mit einer Auffassung, die er ständig, also auch im Jahr 1881, im Augenblicke, da er den Brief an Browne schrieb, für die einzig richtige hielt: dadurch, daß er Janus blieb, war ihm eine Art verblaßten, nichtssagenden Primates[1]) doch noch göttlichen Ursprungs, dadurch, daß er sich zu den Phantasien Langens bekannte, war ihm jeder Primat im letzten Grunde heidnisch geworden[2]). So der beste Kenner des Papstthums, der Hohepriester der Wissenschaft; aber wahr muss es nun einmal sein und bleiben, was Friedrich entschieden hat: ‚Trotz allem, was man dagegen sagen mag, hatte nicht Döllinger sich verändert, sondern die Welt um ihn her'.

Es mag auch hingewiesen werden auf ein Malheur, das Friedrich bei seiner Neubearbeitung des Döllinger'schen Janus widerfahren ist. Friedrich sagt im Vorwort S. VI, daß der Text des Meisters ‚bis auf einige wenige Zusätze in Klammern und einige Uebergänge, namentlich in den Paragraphen des 4. Capitels, erhalten ist'. Man sollte nun meinen, daß diese Zusätze und Uebergänge im Sinne Döllingers geschrieben sind und dessen neuesten Forschungsresultaten nicht direct zuwider laufen. Das ist jedoch nicht der Fall. Sogleich im ersten Paragraphen des vierten Capitels steht im Friedrich'schen Janus ein ‚Uebergang' von zwei vollen Seiten[3]) und beginnt so: ‚Begreiflicherweise[4]) war die französische Kirche der Gegenstand des höchsten Missfallens für die Jesuiten. Keine Kirche versenkte sich so tief in das christliche Alterthum und in keiner kam es zu einer so hohen Blüthe der theologischen Wissenschaft, als gerade in der französischen. Je tiefer sie aber grub, desto mehr entfernte sie sich von dem, was die Jesuiten Wissenschaft nannten. Endlich formulierte die französische Geistlichkeit in den Artikeln von 1682, in den sogenannten gallicanischen Freiheiten, auch noch die dem jesuitischen System widersprechende Anschauung von der Kirche. Das sollte eine Handhabe werden, die französische Kirche zu unterwühlen. Auf wissenschaftlichen Wegen, das sahen die Jesuiten ein, konnten sie in Frankreich nicht Herr werden; sie schlugen einen andern ein — den der Händel und Streitigkeiten. Zunächst brachte man es dahin, daß die Artikel von 1682 mehrmals in Rom verdammt wurden, so daß sogar Bossuet, wenn er auch ihren Inhalt festhielt, die Declaration als solche fallen ließ.'

Friedrich scheint also keine Ahnung davon gehabt zu haben, daß nach dem Döllinger des Jahres 1886 ‚die Jesuiten plötzlich ganz

---

[1]) ‚Mit dem Primat der Würde und der Ehre, ohne wirkliche Macht, wäre der Kirche schlecht gedient', so Döllinger, Kirche und Kirchen 38. [2]) Luther hat das Papstthum noch tiefer aufgefaßt und den Teufel zu seinem Stifter gemacht. [3]) S. 241—243. [4]) Nicht ‚Gleicherweise', wie S. 508[6] steht.



gallicanisch' geworden waren. Denn in der Rede über ‚die einflußreichste Frau der französischen Geschichte', d. i. Frau von Maintenon, heißt es: ‚So nahmen denn die Jesuiten, unter La Chaises Führung, den thätigsten Antheil an der Declaration [von 1682] und waren, in grellem Widerspruch mit ihren bisherigen Doctrinen und Bestrebungen, plötzlich ganz gallicanisch, schrieben gegen das Papalsystem und verfaßten in diesem Sinne historische Werke, welche sofort in Rom verdammt wurden'. Noch bestimmter waren kurz zuvor die Jesuiten als die eigentlichen Urheber der Declaration von 1682 bezeichnet worden: ‚Es ist nicht gehörig beachtet worden, daß die Declaration der vier gallicanischen Sätze von 1682 eine Folge der gegen den Jansenismus gerichteten jesuitischen Politik war' (Akademische Vorträge 1², 404 f.).

Hat vielleicht Friedrich diese Aeußerungen des akademischen Redners als Irrthümer erkannt, die keiner Berücksichtigung wert seien? Dann durfte Friedrich nicht einen neuen Irrthum einsetzen oder wenn man will, nicht den Irrthum wiederholen, den Döllinger in der Allgemeinen Zeitung 1869 ausgesprochen[1]) und Friedrich selbst acht Jahre danach in seiner Geschichte des Vaticanischen Concils[2]) vorgetragen hatte mit den Worten: ‚Nachdem einerseits die pragmatische Sanction aufgehoben war, und als andererseits die Jesuiten das curialistische System vollständig durchbildeten und überall, auch in Frankreich, es zur Herrschaft zu bringen bestrebt waren, da raffte sich die Geistlichkeit Frankreichs auf, um durch die bekannte Declaration der sogenannten gallicanischen Freiheiten 1682 diesen Neuerungen wenigstens einigermaßen einen Damm entgegenzusetzen'. In Wirklichkeit waren die gallicanischen Sätze weder ein Werk ‚der ganz gallicanisch gewordenen Jesuiten', noch der gegen die Jesuiten sich aufraffenden Geistlichkeit, sondern sie waren nach Bossuets Zeugnis das Werk des Finanzministers Colbert, dessen Bemühungen durch den Erzbischof Harlay von Paris und durch P. La Chaise unterstützt wurden. In schroffem Gegensatz zu dem General und zu dem Orden haben sich sodann gerade die bedeutendsten Jesuiten Frankreichs an dem traurigen Act betheiligt.

Die geschichtliche Wahrheit ist also ebenso wenig bei Friedrich wie bei Döllinger. Der Unterschied ist nur der, daß der große Gelehrte die Hauptumrisse des thatsächlichen Herganges wußte[3]) — nur taugte ihm für die Rede über Frau von Maintenon etwas anderes besser — während Friedrich von dem historischen Verlauf der hier in Frage kommenden Dinge in Frankreich offenbar nichts wußte. Ob ein derartig orientierter Mann das geeignete Werkzeug war für die Neubearbeitung einer Schrift Döllingers, ob er sich erlauben durfte, diese Schrift mit

[1]) Kleinere Schriften 407. [2]) Bd 1 (1877) 22. [3]) Vgl. zB. die Geschichte der Moralstreitigkeiten von Döllinger-Reusch.

‚Zusätzen' und ‚Uebergängen' zu bereichern, die Döllinger wohl kaum gemacht hätte, ob ein Buch, in welchem Janusstücke und allerlei Döllinger'sche Zeitungsausschnitte aus Jahren, in denen der Stiftspropst den äußersten kirchlich-demokratischen Standpunkt des Janus gelegentlich auch wieder aufgab, mit seitenlangen Friedrich'schen Einschiebseln ganz eigener Gattung durcheinander gewürfelt sind — ob ein Buch, in welchem der Subjectivismus des Neubearbeiters eine so hervorragende Rolle spielt, unter der Firma ‚Döllinger' und im ‚Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers' erscheinen durfte, wird manchem Leser nicht ganz einleuchten. Wer Döllingers Auffassung und Döllingers Ansichten kennen lernen oder widerlegen will, muß jedenfalls den ursprünglichen Janus zur Hand nehmen. Der neue Friedrich'sche Janus hat nur einen Sinn als Stärkungsmittel für das Häuflein der altkatholischen Auserwählten, mit denen aber doch Döllinger nichts mehr zu schaffen haben wollte (vgl. meine Schrift: Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik. S. 427—453).

Emil Michael S. J.

‚Selbstverständliches' über den Primat. Nach Professor Langen in Bonn ist das neue Reich des Königs der Wahrheit seiner ursprünglichen Bestimmung nach blos auf das Geistige und Unsichtbare gerichtet; aber von Jerusalem nach Rom verpflanzt, musste es sich römische Färbung und römische Gestalt gefallen lassen. Denn weltbeherrschend ist die ewige Stadt geblieben, auch nachdem ihre alte politische Herrlichkeit an der eigenen Größe gestorben. Was Seneca nach dem Zeugnisse Augustins von den Juden schreibt: ‚Besiegt gaben sie den Siegern Gesetze', das läßt sich nach Langen in anderem Sinne von den Römern sagen. Ward ja doch das antike Rom überwältigt durch die neue Geistesmacht, die unter den Juden aufgeleuchtet in der Zeit, in welcher es seiner inneren Auflösung entgegengieng. Aber besiegt gab Rom seiner Besiegerin, der christlichen Kirche, Gesetze, indem es, gleichsam ihre zweite Mutter, ihre äußere Organisierung und irdische Einrichtung übernahm. Strenge Verfassungsformen stellten sich sofort als unabweisbares Bedürfnis heraus; denn statt täglich und stündlich der Rückkunft Christi entgegenzusehen, habe es sich für die christliche Kirche darum gehandelt, festen Fuß auf Erden zu fassen und, das einseitig ideale Streben aufgebend, mit den realen Verhältnissen der Welt sich abzufinden. Dieser große Process der Umwandlung des Reiches Gottes, wie es dessen Stifter auf den Fluren Galiläas und in der jüdischen Hauptstadt verkündigte, und wie die Apostel es in freien, für ihre ersten, begeisterten Anhänger noch ausreichenden Formen verbreitet, in die feste, auch den mächtigsten Stürmen der Zeit trotzende Gestaltung der Kirche habe

sich selbstverständlich nicht ausschließlich in Rom vollzogen. Aber die Hauptstadt, wie zum Herrschen geboren, und gerade im Organisieren, Einrichten, Gesetzgeben genial, verlieh naturgemäß, sobald sie eine Christengemeinde erhalten, dieser einen Abglanz ihrer Herrschaft und ihrer Würde[1]). Das ist nach Langen die Entstehungsgeschichte des römischen Primats, der also kurz gesagt, nicht göttlichen, sondern heidnischen Ursprungs ist. Auch der heilige Augustinus habe von einem Papstthum noch nichts gewusst und dem römischen Stuhle keine andere Stellung als die eines angesehenen Bischofssitzes eingeräumt. ‚Augustinus stand in der Kirchenverfassungsfrage strenge auf dem Standpunkte der Episkopal- und Metropolitanverfassung des Concils von Nicäa‘[2]).

Faßlicher finden sich dieselben Anschauungen wiederholt in einem Phantasiestücke, welches Langen im Jahre 1890 unter dem Titel ‚**Die Klemensromane**‘ bei Andreas Perthes in Gotha veröffentlicht hat. Durch die Katastrophe des Jahres 135, durch den Untergang nicht blos des jüdischen Staatswesens, sondern auch der Mutterkirche Jerusalem habe sich die Errichtung eines neuen Centrums für die Christengemeinden nahe gelegt. ‚Nach dem Erlöschen der bischöflichen Dynastie der „Brüder des Herrn“ in Jerusalem konnte nur von dem Primat eines Nachfolgers des ersten unter den Aposteln die Rede sein‘, mit anderen Worten: ‚Nach dem Falle Jerusalems hielt unstreitig die römische Christengemeinde es für selbstverständlich, daß sie fortan als die Kirche der Hauptstadt den Mittelpunkt der christlichen Welt bilden müsse .. So prägte sich schon in dem Ursprung des römisch-heidenchristlichen Primates das Princip weltlicher Herrschaft aus im Gegensatz zu dem still religiösen, an die Essener erinnernden Charakter des Jakobus von Jerusalem.‘ Gleichwohl sei die monarchische Richtung in Rom anfangs noch nicht mit derselben Schärfe ausgebildet gewesen, wie bis dahin zu Jerusalem, wo die Erinnerung an das jüdische Hohepriesterthum im Verein mit der Idee der Stellvertretung Christi durch die Glieder seiner Familie den Begriff des Oberepiskopates über die ganze Kirche erzeugte. ‚Als der Primat von Jerusalem, der „Kirche des Herrn“, auf Rom, die „Kirche Petri“, übertragen wurde, konnte der dortige Bischof unter den Bischöfen nur die Stellung einnehmen, wie Petrus unter den Aposteln, nicht die eines „Bischofes der Bischöfe“ wie Jakobus, der „Bruder des Herrn“. Es müsse daher mit Harnack angenommen werden, daß die Ausbildung der Verfassung in Rom während der Zeit zwischen Hyginus und Victor, also zwischen 140 und 189, eine rapide gewesen sei.

Einen Vorläufer hatte Langen in Friedrich, Zur Geschichte des Primats in der ältesten Kirche. Bonn 1879. Der Inhalt dieser Schrift

---

[1]) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I (Bonn 1881) S. 1 f. [2]) AaO. 868 860.

findet sich auszugsweise in den ‚Jahresberichten der Geschichtswissenschaft', 2. Jahrgang, Berlin 1879 I 124.

In der Besprechung, welche Harnack den ‚Klemensromanen' Langens in der theologischen Literaturzeitung 1891, 145 ff. gewidmet hat, wird die Willkür des Verfassers scharf hervorgehoben. Daneben kann es Harnack nicht begreifen, wie man in der ältesten Kirchengeschichte überhaupt noch von einem Primat, wäre es auch nur ein Scheinprimat, reden könne. Es sei dies eine ‚Langen und Friedrich eigenthümliche Vorstellung, daß die Primatsidee im 1. und 2. Jahrhundert ein wichtiger Factor gewesen sei und daß man sich um den Primat gezankt habe'. Die Ansicht Langens und seine eigene spricht Harnack in folgendem Gegensatz aus: ‚Langen glaubt, daß bis gegen 135 Jerusalem als Mittelpunkt, als Primatialsitz der ganzen Christenheit gegolten habe, daß deshalb sofort nach dem Falle Jerusalems das Bedürfnis wach geworden sei, einen neuen Sitz zu creiren, daß mit merkwürdiger Uebereinstimmung die Kathedra Petri nun in den Mittelpunkt gerückt worden sei, und der Streit sich nur darum gedreht habe, welcher Stadt das meiste Anrecht auf sie zukomme. Aber weder läßt sich ein allgemeines Ansehen Jerusalems in der ganzen Christenheit erweisen, noch läßt sich darthun, daß man nach dem Falle Jerusalems nach einer ecclesia prima ein allgemeines Bedürfnis gehabt habe, noch läßt sich zeigen, daß die Kathedra Petri um 140 so viel gegolten hat. Die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt. Der Gedanke einer ecclesia prima in der Kirche ist erst aufgekommen, nachdem Rom, die Weltstadt, factisch ecclesia prima geworden war, und die Kathedra Petri ist nachträglich zur Begründung des schon bestehenden Ansehens von Rom eingeschoben worden'. Der wesentliche Unterschied zwischen der Lehre Harnacks und der Langens besteht also darin, daß nach dem Berliner Gelehrten die Primatsidee in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts dank der ‚rapiden Ausbildung der Verfassung' zu Rom entstand, während nach der Versicherung des Bonner Forschers der Begriff des Oberepiskopates über die ganze Kirche schon im ersten Jahrhundert durch die ‚Erinnerung an das jüdische Hohepriesterthum im Verein mit der Idee der Stellvertretung Christi durch Glieder seiner Familie zu Jerusalem erzeugt' wurde. Diese letzte Auffassung empfiehlt sich jedenfalls durch einen höheren Grad von Poesie vor der radicaleren ersten. Ist die Theorie Langens vielleicht auch die seines Glaubenscollegen Reusch? — Im October 1891 wurde dem Deutschen Merkur (356) aus Bonn geschrieben, daß es an der dortigen theologischen Facultät ‚immer schöner' werde. Während sie zur Zeit, wo Männer der Wissenschaft sie bildeten, fünf, höchstens sechs Professoren gehabt, zähle sie jetzt neun, darunter sieben thomistische Scholastiker! ‚Zwei gelten unserem Cultusministerium nicht für voll, nämlich die Pro-

fessoren Reusch und Langen, trotzdem einer von diesen mehr wahre Wissenschaft und Gelehrsamkeit besitzt, als die andern sieben zusammen'. Da diese Rechnung des altkatholischen Reformorgans natürlich ganz zuverlässig ist, so kann allerdings nach jener Probe Langen'scher Wissenschaft auf jeden der andern sieben Professoren nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil ‚wahrer Wissenschaft' entfallen. Professor Langen wird sich vielleicht auch noch jener durch die Publicistik bekannt gewordenen Doctorpromotion aus den ersten siebziger Jahren erinnern, bei der seine ‚wahre Wissenschaft und Gelehrsamkeit' recht übel davon gekommen sind.

Emil Michael S. J.

Die Rolle Nogarets bei dem Attentat auf Bonifaz VIII. Döllinger hat einmal den Kampf, welchen Philipp der Schöne von Frankreich gegen das Papstthum führte, mit dem des bayerischen Ludwig verglichen und gefunden, daß wohl auch Philipp die Anklage auf Ketzerei gegen den Papst erhob, daß er dabei aber viel vorsichtiger zu Werke gieng und die herrschenden Vorstellungen besser schonte, als der Wittelsbacher. ‚Er vermied es', erzählte der Redner in der akademischen Festsitzung des 28. Juli 1875, ‚eine bestimmte Irrlehre dem Papst zur Last zu legen; nur als geborener Vorkämpfer und Vertheidiger des Glaubens, sagte er und die Ständeversammlung mit ihm, verlange er, daß der Papst vor einer allgemeinen Kirchenversammlung, an die er hiemit appelliere, sich über seinen Glauben und seine Lehre verantworte'[1]).

Nur mit schwerem Unrecht gegen die historische Treue konnte Döllinger diese Behauptung wagen und mit einer derartigen ‚Vorsicht' des Monarchen an der Seine dessen vollständigen Sieg über das Papstthum erklären wollen[2]). Philipp der Schöne ließ im Jahre 1303 durch den Ritter Wilhelm Plasian neunundzwanzig Klagepunkte gegen Bonifaz VIII verlesen. Mit Uebergehung scandalöser Gemeinheiten, welche der allerchristlichste König dem ehrwürdigen Priestergreise Schuld gab und welche die gröbsten Irrthümer gegen das Sittengesetz enthalten, mögen aus der langen Reihe dieser Vorwürfe einige namhaft gemacht werden: ‚Bonifaz VIII glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele, auch nicht an ein ewiges Leben; deshalb hält er es nicht für Sünde, den Leib durch Genüsse aller Art zu erfreuen, und schämte sich nicht zu behaupten, er wolle lieber ein Hund oder Esel als ein Franzose sein. Dies hätte er unmöglich sagen können, wenn er glaubte, daß die Franzosen Seelen haben, die das ewige Leben erlangen können . . Er glaubt nicht an die Wandlung der Hostie; darum erweist er ihr nicht die gehörige Ehre, wenn sie erhoben wird, steht nicht auf und läßt seinen Sitz schöner

1) Akademische Vorträge 1, 136. 2) Vgl. aaO. 134.

schmücken als den Altar .. Er hat öfter geäußert, um Frankreich zu demüthigen, würde er gern die ganze Welt und Kirche ins Verderben stürzen .. Er hat, um sein fluchwürdiges Andenken zu verewigen, silberne Bilder seiner eigenen Person in Kirchen aufstellen lassen und so die Leute zum Götzendienst gereizt. Er hat einen Privatdämon, dessen Rathschlägen er in allem folgt .. Er verhindert den Frieden unter den Christen und hat solchen, die Frieden schließen wollten, gesagt, dies dürfe nicht geschehen, selbst wenn der Sohn Gottes und der heilige Petrus kämen und es verlangten .. Er hat einem gefangenen Adeligen nicht gestattet, zu beichten, hält also das Bußsacrament nicht für nöthig .. Aus Hass gegen den Glauben hasst er den König von Frankreich usf.'[1]). Döllinger aber weiß die Vorsicht zu rühmen, mit der Philipp IV in seinem Zwist mit Bonifaz VIII zu Werke gieng und die herrschenden Vorstellungen schonte. Philipp habe dem Papste nicht eine einzige bestimmte Irrlehre zur Last gelegt, sondern nur verlangt, daß er sich vor einem allgemeinen Concil über seinen Glauben und seine Lehre verantworte.

Eine unleugbare Entstellung fest beglaubigter Thatsachen ist auch in dem unmittelbar folgenden Vergleich zwischen Ludwig dem Bayern und Philipp von Frankreich ausgesprochen. Für Ludwigs Macht seien die Päpste zu Avignon unerreichbar gewesen, während der französische König Anhänger und Bundesgenossen gegen Bonifaz in dessen nächster Nähe gezählt habe, unter den Cardinälen in der mächtigen Familie der Colonnas sammt ihrer Clientel und an den Spiritualen. Daran schließt sich folgende Ausführung: ‚Sie, die Colonnas und ihre Helfer, waren es, die das Attentat gegen den Papst zu Anagni vollbrachten. Nogarets Rolle dabei war so unbedeutend, daß der jetzt kund gewordene Bericht eines Augenzeugen nicht einmal seinen Namen nennt; sie beschränkt sich darauf, dem Papste die Vorladung vor ein allgemeines Concil, im Namen seines Königs und Frankreichs, anzukündigen. Philipp und seine Räthe waren zu klug, eine That zu veranlassen, die ihnen nur Hass eintragen und keinen Nutzen bringen konnte'[2]). In diesen wenigen Sätzen bedeutet nahezu jedes Wort eine Unrichtigkeit. Der ‚jetzt kundgewordene Bericht eines Augenzeugen' wurde das erstemal im Jahre 1865 gedruckt[3]), dann aufs neue im Jahre 1872[4]), und

[1]) Hefele, Conciliengeschichte 6. Bd 2. Aufl. besorgt von Knöpfler (1890) 356 f. [2]) Akademische Vorträge 1, 136. [3]) Von Riley, dem Herausgeber der Annalen König Eduards I in den Scriptores rerum Britannicarum medii aevi 28, 3. [4]) Von Kervyn de Lettenhove in der *Revue des questions historiques* 11 (1872) 511 ff., auch von F. Liebermann in M. G. SS. 28 (1888) 622 ff.; s. die genannte *Revue* 43 (1888) 557 Anm. 1.

stammt von einem römischen Curtisanen. Es ist nun allerdings wahr, daß dieser Bericht den Namen Nogarets nicht ausdrücklich erwähnt, ganz gefehlt aber ist der Schluss: Also war die Rolle, welche dieser Elende bei der Schandthat spielte, unbedeutend, — wie sich sogleich auf Grund anderer Quellen zeigen wird. Daß indes Philipp und seine Räthe „zu klug' gewesen sind, den Angriff auf den Papst zu veranlassen, daß die ‚Colonna und ihre Helfer es waren, die das Attentat zu Anagni vollbrachten', mithin nicht vor allen der französische König durch seine Werkzeuge, steht in directem Widerspruch mit der Erzählung eben jenes Gewährsmannes, auf den Döllinger selbst sich beruft. Sofort im Eingang des Berichtes, welchen der Curtisane gibt, wird zweimal die Urheberschaft und die Betheiligung Philipps mit klaren Worten hervorgehoben[1]).

Der Hauptscherge des allerchristlichsten Königs aber war Nogaret, der schon im März des Jahres 1303 im französischen Staatsrath die Forderung gestellt hatte, der Verbrecher Bonifaz müsse verhaftet werden[2]). Nogaret war es sodann, den Philipp noch im Frühjahr 1303 nach Italien schickte mit dem geheimen Auftrage, den Papst gefangen zu nehmen. Nogaret, der von seinem Könige mit reichen Geldmitteln und den weitgehendsten Vollmachten versehen war, warb in Toscana durch Bestechung zahlreiche Anhänger unter dem missvergnügten Adel; sein erster Gehilfe wurde Sciarra Colonna, der Bruder der beiden renitenten Cardinäle Peter und Jacob, welche Bonifaz VIII excommuniciert hatte. So reifte durch Nogarets Wühlerei im Laufe der Sommermonate eine schwarze Verschwörung heran. Am 8. September sollte die Bannbulle gegen Philipp veröffentlicht werden. Nogaret kam dem drohenden Schlage zuvor. In den frühesten Morgenstunden des 7. September drang er, die französische Fahne in der Hand, mit sechshundert Reitern und fünfzehnhundert Mann Fußvolkes in die Stadt Anagni ein, wo sich der Papst aufhielt. Der Ruf: ‚Es lebe der König von

---

[1]) Adveniente die sabbati, videlicet vigilia Nativitatis Beate Marie Virginis [1303], ecce quod in aurora venit subito et inopinate magnus exercitus hominum armatorum *ex parte regis Francie* et etiam ex parte duorum cardinalium Columpnensium dampnatorum .. Compertum fuit, quod Schaira [Sciarra Colonna], frater Columpnensium cardinalium dampnatorum, venerat ad villam cum magna potentia sibi acquisita *per regem Francie*, ut caperet Papam et ipsum morti traderet. *Revue des questions historiques* 11, 511. Vgl. S. 516: Interim vero tractabatur per Schairam et suos, quomodo vellent ipsum Papam morti tradere vel ipsum vivum *ad regem Francie mittere*.
[2]) *Dupuy*, Actes et preuves S. 58, bei Hefele-Knöpfler, Conciliengeschichte 6, 361 Anm. 6.

Frankreich und Colonna' weckte die Schläfer. Nogaret und Sciarra drangen bis in das Zimmer des wehrlosen Oberpriesters vor, der seinen Todfeinden mit Standhaftigkeit begegnete. Der Colonnese war entschlossen, den Papst auf der Stelle zu tödten. Aber Nogaret hatte andere Weisung; Bonifaz sollte lebendig nach Frankreich geschafft werden. Noch verhandelten die Verräther, was mit dem Schlachtopfer zu thun sei, da erhoben sich am 9. September die Bürger von Anagni gegen das meuterische Gesindel. ‚Es lebe der Papst, Tod den Fremden', erscholl es in den Straßen der Stadt. Die Rotte wurde verjagt; Nogaret kannte man nicht, er kam mit einer Wunde davon. Der Papst war befreit[1]). Und nun wolle der Leser sich an die oben angeführten Worte erinnern, mit denen der akademische Festredner am 28. Juli 1875 die Rolle Nogarets bei dem Attentat von Anagni gezeichnet hat. Warum hat doch Döllinger all diese Unrichtigkeiten mehr als zehn Jahre später in seinen ‚Akademischen Vorträgen' veröffentlicht, oder doch veröffentlicht ohne jede Correctur? Und welches Recht hat man, diese Vorträge als classische Meisterwerke und Kabinetstücke (Deutscher Merkur 1891, 260) anzupreisen? Die schöne sprachliche Form und das ausgedehnte Wissen des Redners genügen dafür noch nicht.

Im Jahre 1878 am 5. Januar hielt Döllinger in der historischen Classe der Akademie einen Vortrag über ‚Die Gefangennehmung und den Tod des Papstes Bonifaz VIII'[2]). Der Stiftspropst mochte sich inzwischen überzeugt haben, daß seine frühere Auffassung die Wahrheit doch allzu schroff verletze. Nogaret kommt im Jahre 1878 öfter zu Wort. Indes man würde sich täuschen, wollte man glauben, daß Döllinger die Ansicht, welche er in der Rede über Ludwig den Bayern vorgetragen, opfern wollte. Im Gegentheil, er stellt sie auch jetzt als berechtigt hin, wenn er sagt: ‚In dem sonst besten und vollständigsten Berichte, dem von Cesena[3]), wird Nogaret nicht einmal ge-

---

[1]) Vgl. die gleichzeitige Biographie Bonifaz' VIII, die Döllinger im Jahre 1878 sicher bekannt war (s. Akademische Vorträge 3, 224) und später von ihm herausgegeben wurde in den ‚Beiträgen zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte' 3 (1882) 347 ff., ferner das erst im Jahre 1888 von Digard publicierte Zeugnis einer Hs. der Stadtbibliothek zu Grenoble, in der *Revue des questions historiques* 43 (1888) 559 f. Diesen letzteren Bericht und den des römischen Curtisanen hat Knöpfler zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet in Historisch-politische Blätter 102 (1888) 1 ff. [2]) Akademische Vorträge 3, 223 ff. [3]) Es ist derselbe, welcher ob. S. 368 Anm. 4 erwähnt wurde. Die Behauptung, daß der Verfasser ein päpstlicher Curtisane aus Cesena war, beruht höchst wahrscheinlich auf einem Irrthum; *Revue des questions historiques* 11 (1872) 519 und 43 (1888) 558 Anm. 1. Damit dürfte auch die Schwierigkeit Lossens in Döl-

nannt', was am allerwenigsten einen Mann wie Döllinger beirren sollte, der doch die Schwächen mittelalterlicher Berichterstatter sehr gut kannte[1]). ‚Alles geschieht durch Sciarra, Adenulf und Supino, wie denn auch in Italien fast durchaus das Begebnis als die That der Colonnas und ihrer Freunde, welche der König dabei mit Rath und Geld unterstützt habe, aufgefasst wird; — in den Chroniken nämlich', setzt der Redner berichtigend bei, ‚während der große italienische Dichter jener Zeit[2]) auch hier seinen eigenen Weg geht und bekanntlich den König Philipp, den neuen grausamen Pilatus, und nur ihn für alles verantwortlich macht, ohne der Colonnas oder überhaupt der Theilnahme so vieler mitschuldigen Italiener und päpstlichen Vasallen auch nur zu gedenken'[3]). Und Dante hatte guten Grund dazu. Fährt doch Döllinger selbst, und unmittelbar nach jenem Versuch, seinen eigenen früheren Irrthum plausibel zu machen, fort mit den Worten: Nogarets Plan und Auftrag war, sich der Person des Papstes zu bemächtigen und ihn nach Lyon zu bringen, wo er bis zur Versammlung des begehrten Concils in Haft gehalten werden sollte'. Die naturgemäße Folge dieser Unsicherheit, dieses unverkennbaren Strebens, der Ehrlichkeit doch nicht gar zu fern zu stehen und doch das einmal ausgesprochene schiefe Urtheil nach Möglichkeit zu stützen — die nothwendige Folge davon ist ein hoher Grad von principieller Unklarheit in der Rede des Jahres 1878 über die Gefangennehmung Bonifaz' VIII, eine Unklarheit, welche noch gesteigert wird durch eine überaus tendenziöse und widerspruchsvolle Quellenkritik, wie sie Döllinger beispielsweise an den Schutzschriften übt, welche Nogaret nach dem Tode Bonifaz' VIII abgefasst hat. Der Redner nennt sie ‚natürlich ganz apologetisch, aber doch in allen Hauptpunkten treu und wahrheitsgemäß. Dies war für Nogaret', so lautet die sonderbare Begründung, ‚schon darum unvermeidlich, weil damals am päpstlichen Hofe noch mehrere Zeugen sich befanden, welche die Sache mit erlebt hatten, und weil ihm daran liegen musste, die Wirkung seiner Schutzschriften nicht durch Unwahrheiten, die man ihm hätte nachweisen können, zu entkräften'[4]).

---

lingers Akademischen Vorträgen 3, 224 Anm. 2 gelöst sein. Nach Liebermann MG SS. 28, 625 Anm. o hat die Hs. des britischen Museums curces.

[1]) Vgl. Akademische Vorträge 3, 244. [2]) Dante, Purg. 20, 85 ff. [3]) Akademische Vorträge 3, 230. [4]) AaO. 223. Die Schwäche dieser Beweisführung wird jedem einleuchten, der sie auf Döllinger und seine akademischen Reden anwendet in folgender Form: Döllingers Darstellungen zB. von dem Fallibilismus der Päpste, von Ludwig dem Bayern, Philipp dem Schönen, Nogaret usf., entsprechen allerdings ganz der einseitigen Geistesrichtung des Redners, sind natürlich ganz

In dieser Weise führte der Stiftspropst die Apologie eines Mannes, dessen Selbstvertheidigung man mit vollem Recht lügnerisch[1]) genannt hat, jenes Mannes, von dem schließlich doch Döllinger selbst bekennen musste, daß er den ‚Plan mit der Person des Papstes verschwiegen und sich dargestellt habe als den Boten des Königs, dessen Aufgabe nur gewesen, dem Papste die Hauptanklage und die Nothwendigkeit kundzugeben, sich deshalb vor einem Concil zu verantworten'[2]); jenes Mannes, der in seiner Heuchelei wiederholt betonte — und Döllinger spricht es ihm scheinbar allen Ernstes nach —, daß der schändliche Ueberfall ‚ein Glaubensact war, eine That der Noth, nicht blos zum Schutze Frankreichs und des Königs, sondern auch zur Rettung der von Bonifaz mit Verderben bedrohten Kirche'[3]); jenes Mannes, welcher später behauptete, er sei nach Italien gegangen, um dem Papste die Beschlüsse der Pariser Versammlung vom 13. Juni 1303 zu überbringen, während er doch schon zwei Monate vor Abhaltung jener Versammlung Frankreich verlassen und in Italien nichts angelegentlicheres zu thun hatte, als Anhänger zu gewinnen für das Complot[4]). Ist aber der Bericht Nogarets über den Zweck des Attentates, über die Vorbereitung des Attentates, über die ganz wesentliche Bedeutung seiner eigenen Person bei Ausführung des Streiches unwahr und lügnerisch, so kann man doch unmöglich diese Darstellung ‚in allen Hauptpunkten treu und wahrheitsgemäß' nennen, oder — man würde auf den Ruhm verzichten müssen, den ‚Wahrheitssinn bis zur Kunst, den Cultus dieser Göttin bis zur zartesten Gewissenhaftigkeit ausgebildet' zu haben[5]), man müsste sich im günstigsten Falle ‚trotz aller Begierde und Anstrengung' damit begnügen, ‚die Wolke zu umarmen statt der Göttin'[6]).

Emil Michael S. J.

Zu den seltsamen und ungeschichtlichen Ideen des späteren unter dem Einfluss einer ohnmächtigen Leidenschaft stehenden **Döllinger** gehört die von ihm erkünstelte **Pragmatik zwischen dem Infallibilitätsdogma und der räuberischen Wegnahme der ewigen Stadt.**

---

apologetisch, aber doch in allen Hauptpunkten treu und wahrheitsgemäß. Denn dies ist schon darum unvermeidlich, weil dem Stiftspropst daran liegen musste, die Wirkung seiner akademischen Reden nicht durch Unwahrheiten, die man ihm hätte nachweisen können, zu entkräften. — Freilich musste ihm daran liegen, aber er hätte ja ohne Unwahrheit seinen Zweck nicht erreicht.

[1]) Hefele-Knöpfler, Conciliengeschichte 6, 361. [2]) Akademische Vorträge 3, 231. [3]) AaO. 226. [4]) Hefele-Knöpfler aaO. [5]) Aus der Rede vom 25. Juli 1873, in Akademische Vorträge 2, 327. [6]) Aus der Rede vom 30. März 1864, aaO. 208.

Der Fall Roms war ein Gottesgericht, will er sagen. Aber der Stiftspropst drückt sich akademischer aus. Es erschien, heißt es in der Rede auf den altliberalen Italiener Gino Capponi, ‚es erschien der Syllabus, dann erfolgte der Krieg von 1866 und der Abschluſs der Einigung Italiens durch Venedigs Beitritt und endlich die Beschlüsse des vaticanischen Concils. Nach der unerbittlichen Logik der Geschichte folgte auf den 18. Juli der 20. September 1870, auf die Proclamation der päpstlichen Weltherrschaft die Einnahme Roms durch die Piemontesen. Daß auch Capponi diese Logik erkannt und sich dabei beruhigt habe, lese ich, wenn auch nur zwischen den Zeilen, in dem Schluſscapitel seines letzten Werkes‘[1]). Was Döllinger zwischen den Schluſszeilen der Geschichte von Florenz lesen zu dürfen glaubte, darüber läſst sich nicht rechten. Aber eine Verletzung der historischen Wahrheit ist der von Döllinger construierte Zusammenhang. Bei dem System der Gewaltthätigkeit, das Piemonts Politik geworden war, konnte es nur eine Frage der Zeit und der Umstände sein, wenn der letzte Rest des Kirchenstaates der Einheit Italiens zum Opfer fallen würde. Der günstige Augenblick war gekommen mit dem Kriege des Jahres 1870; der 18. Juli ist hier völlig bedeutungslos. Das ist die einzig sachgemäße Auffassung, welche von einem unverdächtigen, trefflich unterrichteten Gewährsmanne und intimen Freunde Capponis getheilt wurde. Alfred von Reumont sah die unerbittliche Logik der Geschichte keineswegs dort, wo Döllinger sie entdeckt hatte; er sah sie in der Consequenz des Cavour'schen Revolutionsprogramms und in den Vorgängen, aus denen er Capponi selbst den Vorwurf der Inconsequenz machte. ‚Im Jahre 1860‘, erzählt Reumont, ‚ist Capponi mit vielen anderen in den Irrthum verfallen, in der Haltung und den Maßregeln Pius' IX, welcher gegen die seit der Umwälzung Neapels ihn und seinen Staat von beiden Seiten bedrohende Gefahr sich zu schützen genöthigt und verpflichtet war, eine Aggression gegen die schon große und mächtige piemontesische Monarchie zu sehen, und mithin die Ueberrumpelung und Wegnahme Umbriens und der Marken[2]) für gerechtfertigt zu erachten. Im Jahre 1869 hatte er mit allen, die für Ehrlichkeit und Anstand in der Politik noch Verständnis bewahrten, den unter Connivenz des Rattazzischen Ministeriums in Scene gesetzten Garibaldischen Putsch, der mit Mentana endete, als völkerrechtswidrig getadelt. Er hat aber nicht beachtet, daß zwischen dem einen und anderen Unternehmen kein principieller Unterschied bestand. Der deutsch-französische Krieg führte die Piemontesen nach Rom —

---

[1]) Akademische Vorträge 2, 252. [2]) Vgl. J. Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg i. B. 1860, S. 277 ff. *Charles van Duerm* S. J., Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des papes de 1790 à nos jours, Lille 1800, S. 251 ff.

die Kanonenschüsse, mit denen General Cadorna, zur Unterstützung der moralischen Aspirationen, Porta Pia demolierte, haben in Gino Capponis Seele schmerzlichen Widerhall geweckt. Aber er hat es unterlassen, sich selber zu sagen, daß dasjenige, was er zugegeben, das, was ihm peinlich war, als unvermeidliche Consequenz nach sich ziehen musste'[1]). Darf also bei den hier inbetracht kommenden Daten von Logik die Rede sein, dann ist es die Logik eines ehrgeizigen, ländergierigen und grundsatzlosen Ministers, dem auch das niedrigste Mittel nicht zu schlecht ist, falls es zum Ziele führt.

Emil Michael S. J.

Charles Grellet-Balguerie ist für eine **neue Chronologie der Päpste** von 649 bis 683 eingetreten. In größeren und kleineren kirchengeschichtlichen Werken sind die Regierungsjahre des heiligen Papstes Martin I sehr verschieden angegeben, bald 649—653, bald 649—654, bald 649—655. Das Schwanken hat seinen Grund in der Thatsache, daß dieser Papst im Jahre 653 von dem byzantinischen Exarchen Kalliopas grausam festgenommen und in die Verbannung geschleppt wurde. Mitte September 655 ist der glorreiche Martyrer in Cherson auf der heutigen Halbinsel Krym seinen Leiden erlegen. Eine Neuwahl hatte bereits ein Jahr zuvor stattgefunden. Man datiert das Pontificat Eugens I vom August 654. Es frägt sich: War Eugen I vor 655 rechtmäßiger Papst? Ausgehend von dem Grundsatz, daß es nicht zugleich zwei rechtmäßige Päpste geben könne, hat Grellet-Balguerie die Regierung Eugens I mit dem Tode Martins begonnen, also mit dem 15. September[2]) 655, und um doch die im Papstbuch verzeichneten Regierungsjahre für die einzelnen Päpste auszufüllen, den Tod derselben um je ein Jahr hinausgeschoben. Auf diese Weise schließt das Pontificat Agathos II nicht im Jahre 681, sondern 682, und die darauf folgende Sedisvacanz währte nicht ein Jahr, sieben Monate und sieben Tage, sondern nur sieben Monate und fünf Tage (Bulletin critique 1890, 480; Revue critique 1890 II 268). Der Hauptfactor dieser Rechnung ist offenbar die Voraussetzung, daß Eugen, sei es als Vicar, sei es als Papst, unrechtmäßig an der Spitze der Kirche stand, oder wie Duchesne, Le Liber pontificalis I 342, von ihm sagt: Il s'était laissé élire et consacrer, alors que Martin n'était ni mort ni déposé, même irrégulièrement. Aber abgesehen davon, daß Martin von keinem Menschen rechtskräftig abgesetzt werden konnte, ist die bloße Unmöglichkeit eines stricten Beweises für sein Einverständnis mit der Erhebung

---

[1]) Reumont, Gino Capponi 344 f. [2]) Soll wohl heißen: 16. September; vgl. die Commemoratio bei *Mansi*, Conc. Coll. X 861 B.

Eugens noch kein Beweis dafür, daß dessen Wahl gegen den positiven Willen Martins oder ohne dessen Genehmigung erfolgt ist. Es empfiehlt sich vielmehr die Annahme des Gegentheils; denn Papst Martin hat im September 655 die Worte niedergeschrieben: Deus, qui omnes vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, per intercessionem sancti Petri stabiliat corda eorum [qui sunt sanctissimae apostoli Petri ecclesiae] in orthodoxa fide et confirmet contra omnem haereticum et adversariam ecclesiae nostrae personam et immobiles custodiat, praecipue pastorem, qui eis nunc praeesse monstratur[1]).

Der eben berührte Gegenstand legt eine andere Frage nahe: **Wann ist Papst Martin I bei seiner Exilierung nach Constantinopel gekommen?** — In dem bei Mansi aaO. 853 A gedruckten Brief Martins heißt es: In insula Naxia annum fecimus. Da die Wegführung von Rom im Sommer 653 erfolgte und die Dauer der Schifffahrt, ohne die erwähnte Unterbrechung, auf drei Monate bestimmt wird, so pflegt man die Ankunft in Constantinopel Herbst 654 anzusetzen. Jaffé n. 1608 und nach ihm Ewald n. 2079 haben in den Worten annum fecimus eine Corruptel behauptet, während der hoch verdiente Duchesne, Le Liber pontificalis, 1,340[14], auf die traditionelle Annahme, die unter andern auch von Hefele, Conciliengeschichte 3[2], 235, vertreten ist, zurückgreift mit der Bemerkung: ‚Ich verstehe nicht, daß Jaffé und sein Fortsetzer P. Ewald dieses klare Zeugnis aufgegeben haben'. Und doch erscheint der Text bei Mansi sehr wenig glaubwürdig. Es sei gestattet, auf einen und den andern Grund hinzuweisen.

1) In dem von Constantinopel aus geschriebenen zweiten Briefe an Theodor schildert Martin I die Scenen, welche sich in Rom vor seiner Transportierung abspielten, und gedenkt des kaiserlichen Befehls, der sein Schicksal besiegeln sollte. Jussio a Calliopa porrecta est presbyteris et diaconibus, in qua humilitatis meae abjectio continebatur, quod irregulariter et sine lege episcopatum subripuissem et non essem in apostolica sede dignus institui, sed omnimodis in hanc regiam urbem transmitti[2]). Bald danach ist zu lesen: Eadem itaque hora dedi meipsum ad exhibendum imperatori et non resistendum. Der kaiserliche Exarch war also nach Rom gekommen mit dem Befehl, den Papst unter

---

[1]) *Mansi* l. c. 863 A. Vgl. auch die sehr beachtenswerte Bemerkung Papebrochs in dessen Propylaeum (Paris und Rom 1868) 102* D.
[2]) *Mansi* l. c. 852 B.

allen Umständen nach Constantinopel zu schaffen. Um Blutvergießen zu verhüten, erklärte Martin, sich dem Kaiser freiwillig stellen zu wollen. In Anbetracht dieser Sachlage ist es zum vorhinein wenig wahrscheinlich, daß man die Reise in die östliche Hauptstadt durch einen Aufenthalt unterbrochen habe, welcher die geforderte persönliche Auslieferung an Kaiser Constans II auf fünfviertel Jahre hinausgeschoben hätte.

2) Der seit acht bis neun Monaten schwer leidende[1]) Papst traf nach der Angabe von Augenzeugen[2]) in Constantinopel ein am 17. September[3]) — ob 653 oder 654 ist fraglich — und beklagt sich in dem oben erwähnten Briefe an Theodor, daß er seit siebenundvierzig Tagen die heiß ersehnte Wohlthat eines Bades nicht mehr erfahren habe[4]). Das letzte Bad hatte er während seines Verweilens auf Naxos genommen. Der Verzicht auf das Bad während 47 Tagen ist dem Kranken sehr hart geworden. Man könnte nun mit Recht also schließen: Wie kam es doch, daß er sich diese Erfrischung, deren er so dringend bedurfte, auf Naxos nicht öfter als „zwei oder drei Mal' gönnte, also durchschnittlich nach vier bis sechs Monaten, wenn er hier wirklich ein volles Jahr zugebracht hat? — Es wird kaum eine andere Antwort übrig sein als die, daß es ihm unmöglich gemacht wurde. Doch davon sagt der Papst nichts. Er erzählt nur, daß er auf Naxos meruit lavari duobus vel tribus balneis und zeigt sich dadurch ganz zufrieden gestellt; aber er betrachtet es als ein bitteres Leid, daß er seitdem anderthalb Monate lang darauf verzichten musste. Et ecce quadraginta et septem dies sunt hodie, ex quo non merui calida nec frigida aqua rigare me.

Zudem versichert der Papst, daß die Fahrt durch die Inselflur drei Monate beansprucht habe, daß es ihm, trotz heftiger Fußschmerzen[5]), versagt wurde, zu landen, excepto dumtaxat in insula Naxia. Der Text Martins bei Mansi lautet: Et pervenimus Kalendas Julias Mesenam, in qua erat navis, id est carcer meus. Non autem Misenae tantum, sed et in Calabria: et non tantum in Calabria . . sed et in plurimis insularum, in quibus nos vel tribus mensibus peccata impedierunt, nullam compassionem adeptus sum: excepto dumtaxat in insula Naxia, quoniam ibi annum fecimus, merui lavari duobus vel tribus balneis et apud urbem mansi in hospitio quodam. Et ecce quadraginta et septem dies . . wie oben. Das heißt: die Gesammtzeit, welche der Papst unter den Inseln und auf der Fahrt zubrachte, betrug drei Monate, nur auf Naxos, das freilich auch zu jenen Inseln gehört, ver-

[1]) *Mansi* 851 D. [2]) Vgl. aaO. 855 A. [3]) AaO. 854 E. [4]) AaO. 853 A. [5]) AaO. 854.

blieb er ein ganzes Jahr. Dieser Zusammenhang und diese Lesung dürften sich wenig empfehlen.

3) Eugen I, der Nachfolger Martins, wurde consecriert am 10. August 654[1]). Hätte nun Martin I auf Naxos ein Jahr zugebracht und infolge dessen obigen Brief an Theodor nicht 653, sondern erst 654 im October oder November[2]) geschrieben, so fände sich in diesem Schreiben eine offenbare Unrichtigkeit inbezug auf einen Punkt, der für den verbannten Oberhirten von höchstem Interesse war, über den er unterrichtet sein konnte[3]) und von dem er sicher ganz anders geredet haben würde, wenn er nicht die volle Gewissheit gehabt hätte für die Thatsache, die in den Worten des Papstes ausgedrückt ist. Mit der Nachricht, daß der kaiserliche Exarch den römischen Priestern und Diakonen den kaiserlichen Befehl verkündet habe, der unrechtmäßig erhobene und unwürdige Papst Martin sei nach Constantinopel zu überführen, verbindet nämlich der große Dulder die weitere Angabe, es habe an seiner Statt nach der Absicht des Kaisers ein anderer zum Bischof von Rom ernannt werden sollen: subrogato in loco meo episcopo, worauf der Satz folgt: quod necdum aliquando factum est, et spero, quod nec aliquando fieri habet: quia in absentia pontificis archidiaconus et archipresbyter et primicerius locum praesentant pontificis, das heißt nicht: zur Zeit, da Martin I jenen Brief schrieb, wusste er noch nichts von der Wahl seines Nachfolgers, sondern: der Papst hat es mehrere Wochen nach seiner Ankunft in Constantinopel klar und bestimmt als Thatsache ausgesprochen, daß in Rom noch niemand an seine Stelle getreten sei, und die Hoffnung geäußert, daß dies auch niemals nöthig sein werde. Es ist wahr, die absolute Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß der Papst sich getäuscht habe oder getäuscht worden sei. Allein es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß er sich wirklich getäuscht habe; es ist vielmehr vom Standpunkt der Kritik festzuhalten, daß er um die Wahrheit seiner zweifellosen Angabe positiv wusste. Hatte aber Rom zur Zeit, da Martin seinen Brief schrieb, noch keinen neuen Bischof, so kann dieser Brief nicht im Jahr 654 abgefasst worden sein, sondern wurde 653 geschrieben. Mithin muss der Papst noch in diesem Jahre nach Constantinopel gekommen sein und kann nicht ein Jahr auf Naxos verweilt haben.

Die Hoffnung des Papstes, daß er keinen Nachfolger erhalten würde, hat sich nicht erfüllt. In einem von Cherson aus gerichteten Schreiben bittet er in der ersten Hälfte des September 655 Gott den

---

[1]) Jaffé 1², 234. [2]) Duchesne 341¹. [3]) Nach *Mansi* l. c. 855 B durfte der Papst bald nach seiner Ankunft in Byzanz dreiundneunzig Tage mit niemand reden. Daß ihm dadurch der Verkehr mit seinen Anhängern nicht unmöglich wurde, beweisen die beiden Briefe an Theodor.

Herrn, er möge die Herzen der Römer erhalten im wahren Glauben und in felsenfester Treue bewahren, praecipue pastorem, qui eis nunc praeesse monstratur[1]). Aus dem Umstande, daß die Quellen lückenhaft sind, läßt sich keineswegs schließen, daß Martin I sich von der Nothwendigkeit einer Neubesetzung des heiligen Stuhles nicht schließlich überzeugt und nicht selbst in die Erhebung Eugens eingewilligt habe[2]).

4) Außer dem Bericht des Papstes über seine Fahrt nach Constantinopel und die an ihm geübte Barbarei liegt ein anderes ausführliches Zeugnis vor, un récit touchant et circumstancié, expédié en Occident par un des clercs de sa suite et rédigé, au moins en partie, avant que le saint pontife n'eût succombé dans son exile de Cherson[3]). Der Verfasser, voll inniger Theilnahme für das harte Loos, wie er sagte, ‚unsers heiligsten Vaters, des treuen Oberpriesters und des apostolischen, allgemeinen Papstes, des Führers und Verkünders der Wahrheit'[4]), dessen Mißhandlung gleichbedeutend ist mit der Verfolgung der katholischen Kirche, — der Verfasser will schildern, ‚in welcher Weise man gegen Martin vorgegangen ist, als er verbannt und gewaltsam verjagt wurde aus Rom zu Schiffe nach Byzanz. Der Schreiber hat manches durch sorgfältige, fortgesetzte Erkundigungen erfahren; für den weitaus größten Theil seiner Darstellung ist er nach eigener Angabe Augenzeuge[5]). Seine Erzählung füllt bei Mansi acht Spalten in Folio und umfaßt die Zeit von der Festnahme Martins in Rom bis zum Beginne seines Exils in Cherson. Es ist zu beachten, daß der Berichterstatter, um recht genau zu sein, die Tage zählt[6]). Bezüglich der Vorgänge in Rom faßt er sich kurz, weil er voraussetzt,

---

[1]) *Mansi* l. c. 863 A, vgl. 861 B. [2]) Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1[2] (1843) 176, schreibt: ‚Eugenius I wurde von den Römern aus Furcht, daß der Kaiser ihnen einen monotheletisch gesinnten Bischof aufnöthigen möchte, noch während Martinus in der Gefangenschaft lebte, 654 gewählt, was dieser selber billigte'. [3]) Duchesne 340[14]. [4]) Apostolicus universalis papa, dux veritatis et praedicator, *Mansi* l. c. 853 C D E. [5]) Die abendländischen Brüder redet er so an: Puto . . multam sollicitudinem habere vos, scire, quomodo peractum est contra eum, quando exulatus est et persecutione pulsus a Roma navigio usque Byzantium. Haec in mente habens ego, humilis et peccator famulus vester, quaedam quidem exterius sollicitudine multa addiscens, plurimorum autem proprie contemplator factus . . judicavi literis reminisci . . *Mansi* l. c. 853 D E. [6]) Bei all dieser liebevollen Ausführlichkeit scheint er dem Gefühle der Verehrung für seinen Helden doch nicht genüge gethan zu haben; er sagt: Quamquam ex multis, parva tamen, quae potui dirigere, scripsi. *Mansi* l. c. 860 E.

daß seine Adressaten davon Kenntnis haben[1]). Danach geht er auf die Fahrt von Rom nach Constantinopel über, erwähnt, daß Martin außer auf Naxos nicht ans Land treten durfte, daß von Abydus aus, an der Ostküste des Hellesponts, ein Curier abgeschickt wurde, welcher in Byzanz die ‚Ankunft und die Gefangennahme' des Papstes melden und ihn schon im voraus als Ketzer und Rebell zeichnen sollte. Am 17. September ist Martin selbst in der Residenz angekommen. Es folgte eine strenge Haft von dreiundneunzig Tagen[2]), die offenbar den Zweck hatte, die Energie des Heiligen zu brechen. Man irrte sich. Nach dem ausführlich beschriebenen Verhör ward der durch die lange Seefahrt und durch die harte Gefangenschaft körperlich sehr geschwächte Bekenner aufs neue eingekerkert, ‚fünfundachtzig Tage nach den ersten dreiundneunzig d. h. im ganzen hundertachtundsiebzig Tage'[3]). Mit Ablauf dieser Zeit wurde ihm gemeldet, daß er nach zwei Tagen weiter befördert werden solle. Die Quelle sagt: ‚Nach einigen Tagen erkannten wir, daß der heilige apostolische Mann heimlich zu Schiff nach Cherson abgeführt war'[4]). Wer diese eingehende und namentlich hinsichtlich der Chronologie wahrhaft scrupulöse Erzählung liest, wird es für schlechthin unmöglich halten, daß der Augenzeuge, welcher nach den Ereignissen in Rom (653 Juni) die Fahrt über Naxos[5]) und Abydus nach Constantinopel (September 17), die Kerkerhaft von 85 + 93 = 178 Tagen und noch zwei Tage bis zur Fahrt nach Cherson verzeichnet hat — daß derselbe Augenzeuge ein ganzes langes Jahr auf Naxos mit tiefstem Stillschweigen übergangen und die Reise von Rom nach Byzanz fälschlich so dargestellt haben sollte, als hätte sie anstatt fünfzehn Monate nur drei Monate gewährt.

Ließe sich mit Hilfe von Quellen, welche von den hier benützten vollkommen unabhängig sind, nachweisen, daß der Patriarch Paulus von Constantinopel sicher um die Jahreswende von 654/55 gestorben ist, dann mag die vorstehende Entwicklung, so überzeugend sie auch sein dürfte, als hinfällig gelten. Indes jener herkömmliche Ansatz für den Tod des Paulus scheint sich lediglich auf den erwähnten Bericht des

---

[1]) Ea equidem, quae inibi Romae gesta sunt, . . et vos scitis. L. c. 854 A. [2]) AaO. 855 B. [3]) AaO. 859 E 860 A. [4]) AaO. C. [5]) Duchesne macht zu dem zweifellos verderbten Texte: Navigantibus (a portu Romano) euntibusque juxta Avidum (Abydos) *in insulam*, quae vocatur Naxos, non concesserunt beato illi apostolico viro custodes penitus contingere terram (*Mansi* l. c. 854 C) die ansprechende Conjectur, daß ein nisi ausgefallen sei und nisi *in insulam* stehen müsse. Diese Conjectur wird sich dahin vervollständigen lassen, daß ein nisi = $\frac{i}{n}$ allerdings fehlt, daß der Abschreiber die Kürzung $\frac{i}{n}$ irrthümlich mit in aufgelöst hat, daß das nichtssagende in vor insulam zu streichen und zu setzen ist: nisi insulam.

Klerikers über das Leiden des großen edlen Papstes Martin I zu stützen, da sich hier die Notiz findet, daß der Patriarch nach der ersten Haft Martins in Constantinopel mit dem Ausdruck verzweifelnder Reue über seine Nichtswürdigkeit gegen den unschuldigen Papst verschieden sei[1]). Und so dürfte nicht blos der einjährige Aufenthalt Martins auf Naxos in Wegfall kommen — für annum fecimus ist etwa zu lesen; moram fecimus — dürfte nicht blos das Eintreffen des Gefangenen in der östlichen Hauptstadt von 654 auf 653 zu verlegen und seinem furchtbaren Exil in Cherson ein Jahr zuzusetzen, sondern auch die Zeitbestimmung für den Tod des Patriarchen Paulus von 654/55 auf 653/54 abzuändern sein.

Emil Michael S. J.

In dem ersten Bande der akademischen Vorträge **Döllingers** findet sich S. 78 ff. eine Rede mit dem Titel: ‚Dante als Prophet'. Nach Döllinger hat der große florentinische Dichter unter der apokalyptischen Babylonierin das Papstthum verstanden. Freilich habe er gewusst, daß es gefährlich sei. die johanneische Weissagung so zu deuten; ‚er wusste, daß diese Deutung den Waldensern als Ketzerei und todeswürdiges Verbrechen angerechnet wurde. Aber er konnte sich auf eine hohe Autorität stützen. Cardinal **Bonaventura,** der größte Theologe des Minoriten-Ordens, hoch verehrt in der ganzen abendländischen Christenheit, hatte vierzig Jahre früher das apokalyptische Bild von der Hure und dem Thiere in gleicher Weise auf den römischen Stuhl gedeutet' (aaO. 113) — eine schamlose Fälschung, mit welcher der Stiftspropst sich selbst und das Andenken des großen heiligen Bonaventura geschändet hat. Diese unwürdige Entstellung wird in der gedruckten Rede gestützt durch das Citat aus einem in Deutschland ziemlich seltenen Werke. Die Note Döllingers heißt: ‚*Commentarius in Apocalypsin*, im 2. Band des *Operum Supplementum. Tridenti, 1773 fol. p. 815* und sonst. Die früheren Ausgaben sind verfälscht'. Aber

1. weder col. (nicht p.) 815 dieses Bandes noch irgendwo sonst bei dem heiligen Bonaventura ist von der Exegese Döllingers etwas zu finden. Der große Geschichtsforscher hat **Civitas Romana** mit ‚römischer Stuhl' übersetzt. Der Vorwurf der gemeinsten Textverdrehung trifft also den akademischen Redner. Das Gesagte genügt zur Abwehr der Verleumdung. Zur weiteren Charakterisierung der Wissenschaftlichkeit Döllingers mögen noch einige Bemerkungen folgen.

2. Für die Worte des Commentars col. 815: **Et ad literam in Civitate Romana convenient in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus; adversus Dominum, derelinquendo ipsum; adversus Christum ejus, depraedando ipsius Christi thesaurum. Et sequitur: Dirumpamus vincula eorum et projiciamus a nobis jugum ipsorum,**

---

[1]) *Mansi* l. c. 858 D. Auch *Le Quien*. Oriens christianus 1 (Paris 1740) 230 beruft sich auf diese Stelle.

verweist **Bonelli**, den doch auch der Münchener Akademiker für einen ehrlichen Menschen zu halten scheint, auf n. 1228. Dieser Nummer, welche beginnt: *Cum qua*, scilicet Civitate Romana, *fornicati sunt Reges terrae*. Ad literam, Civitas Romana ait heu! Regum terrae et aliorum hominum fornicandi et sponsum Christum relinquendi causa, hat derselbe Bonelli folgende Anmerkung beigegeben: Haec de civitate Romana, qualis Antichristi tempore evadet, plausibilior est interpretatio apud Cornelium a Lapide, Tirinum, Haye, Gordonum etc. Me quidem non latet, esse quoque alios interpretes, cum veteres tum recentiores, id exponentes de Civitate Romana tempore S. Joannis ethnica; nec non per eam intelligi quoque posse Romanum Imperium, dicente S. Augustino de consensu Evangelist. lib. 2 cp. 25 n. 58: *Universum regnum in tot Civitatibus constitutum dicitur Romana Civitas*. Ex his tamen neutiquam elici potest, quod aut talis fuerit Romana Ecclesia tempore ejusdem Joannis aut talis futura sit Romana Ecclesia tempore Antichristi; namque ut scite disserit Ven. Moneta Crem. O. P. adv. Cathar. et Valden. lib. 5 cp. 1 § 2: Detur autem hoc causa disputationis (scl. quod mulier esset Civitas Romana), numquid sequitur ex hoc: Ergo mulier est Ecclesia Romana? Certe non: bene potuit esse, quod illa Civitas mala esset et infidelis et sanctos et fideles persequens, et tamen Ecclesia Dei, scil. Ecclesia Romana, esset in ea collecta, sicut Petrus dicit in epist. I cp. 5 v. 13: *Salut. vos etc.* . . De Civitate Romana omnino distincta atque diversa ab Ecclesia Romana consule sis s. Hieronymum epist. 46 al. 17 Paulae et Eustochii ad Marcellam n. 11, cujus verba expendens Viegas Comment. in hoc ipsum cap. 17 Apocalyp. sect. 3 in fine n. 1 ait: Constat Hieronymum de urbe Roma hanc Apocalypsis Babylonem intellexisse. Ceterum nomen Babylonis non ad eam Romam transferendum est, quae modo sub Romano Pontifice fidem Christi profitetur, sed ad eam, quae, antequam reciperet fidem Christi, idolis serviebat, et ad eam, quae erit tempore Antichristi, quam a summo Pontifice Romano atque adeo a fide defecturam Joannes hoc capite et sequenti commemorat.

3. Auch **Reischl** erwähnt diese Erklärung und sagt zu Apokal. 17, 18: ‚Außer der oben [Note p.] gegebenen Auslegung muss nun auch jener gedacht werden, welche (eschatologisch) für jede, so auch für diese Prophetie, die Verwirklichung erst in letzter Zukunft der Kirche erwartet. Die zur Verwüstung bestimmte „Babylon“, die künftige Hauptstadt eines neuheidnischen, widerchristlichen Reiches, wäre hienach keine geringere, denn **Rom** selbst. Diese Hauptstadt der katholischen Welt, der, wie einst Jerusalem durch den Heiland, so durch die hh. Apostel Petrus und Paulus und durch unzählige Martyrer und Heilige und vorzüglich durch den Primat die höchsten Gnaden auf Erden zutheil geworden, würde gegen Ausgang der christlichen Geschichte den Nachfolger des hl. Petrus, den Papst, undankbar verstoßend und in die Fremde treibend, ihre Heiligthümer schmähen und zerstören, die Priester und alle treuen Gläubigen, wie zu Neros Zeit, wieder blutig verfolgen und so zum Herde des Christus-Hasses und zum Mittelpunkt der religionsfeindlichsten und blutgierigsten (rothen; V. 2) Herrschaft entartet, die altheidnische Sündenschuld, (deren Strafe bis dahin durch

das Kreuz und die Segensfülle des katholischen Lebens inzwischen von ihr abgewendet geblieben) zuletzt noch durch diese neuheidnischen Frevel wieder wach rufen und selbst übertreffen. Dann müsste es der Wider-Christus sein, welchem der Herr die Gewalt gibt, daß er, der Böse, an den Bösen diese Uebermacht des Undanks und so schrecklichen Abfall von der Kirche an der entarteten Stadt strafe und mit den Streitmächten, die ihm gehorchen, an ihr erfülle, was im Einzelnen über ihre Verwüstung geweissagt ist. — Diese Auslegungsweise zählt unter den Aelteren ihre Vertreter in Cardinal Bellarmin, Ribeira, Ferrerius, Viegas, Corn. a Lap., Thomas Malvenda usw. So Manches, was das Volk und dessen Verführer in Italien und Rom zujüngst gegen die Kirche und ihr Oberhaupt verübt haben, und Schlimmeres, das sie vorbereiten, schiene die Deutung zu rechtfertigen, wäre es überhaupt gerathen, Zeiten deuten zu wollen und Zeichen'.

4. Nach Döllinger ‚sind die früheren Ausgaben [des hl. Bonaventura] verfälscht', d. h. die Ausgaben vor 1773 verrathen nichts von der Anwendung des apokalyptischen Bildes auf den römischen Stuhl, wohl aber die ed. Bonelli, welche den Gedanken des Heiligen richtig wiedergebe. — Die Behauptung ist unwahr, nicht blos, weil Bonelli von der Fälschung Döllingers nichts weiß, sondern auch, weil die früheren Ausgaben, die Pariser von 1647 und die Genfer von 1734, ebenso wenig davon wissen. Vgl. übrigens die praelocutio Bonellis S. VI.

5. In welchem Sinne der heilige Bonaventura das biblische Babylon auf Rom bezogen hat, ist klar ausgesprochen in den Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes ecclesiae coll. 16 n. 25 (opp. ed. Quaracchi V [1891] 407): Et tunc [nach den Verfolgungen der ersten drei Jahrhunderte] eductus est Constantinus, et ostensum est sibi signum crucis in coelo, in quo vincere deberet; et tunc pepigit foedus, quod nunquam Romanum imperium persequeretur Christianos. — Tunc imperium Nemrod dissipatum est, et *turris Babylonis, scilicet Romani,* ad quam tunc omnes aspiciebant. *Roma autem in Scripturis Babylon dicta est.*

6. Wie mir der hochwürdige P. Ignatius Jeiler O. S. Fr. in Quaracchi gütigst mitgetheilt hat, ist der von Döllinger citierte Commentar sicher nicht von dem heiligen Bonaventura verfasst. Die Hinweise auf die Civitas Romana würden allerdings nicht die geringste kritische Instanz gegen seine Autorschaft bilden; denn was über diese und über das Sittenverderbnis vieler Kleriker wirklich gesagt und nicht von Döllinger hineingefälscht ist, konnte auch St. Bonaventura geschrieben haben. Daß weder Bonaventura noch Alexander von Hales, dem zuerst das Werk beigelegt wurde, als Autor gelten darf, wird Jeiler beweisen in den Prologomena zu dem in Vorbereitung begriffenen sechsten Band der neuesten Opera omnia doctoris seraphici. — Einen anderen wertvollen Commentar zur Apokalypse birgt das Prager Metropolitan-Archiv. Der Codex ist eine Abschrift aus dem vierzehnten Jahrhundert, das Original wurde nach den Untersuchungen des Domcapitulars Anton Frind im Jahre 1244 beendigt. Der Verfasser ist wahrscheinlich ein deutscher Franciscaner. Der Prager Photograph Heinrich Eckert hat die mit zahlreichen, prächtigen Federzeichnungen gezierte Handschrift im Jahre 1873 phototypiert.

7. Döllinger hat in der Auffassung des apokalyptischen Weibes und des Papstthums den hl. Bonaventura zu einem Parteigänger der Waldenser gemacht; evident mit Unrecht, wie aus vorstehenden Angaben ersichtlich ist. Wer zu wissen wünscht, was der seraphische Doctor über den Vorrang der römischen Kirche und im besonderen über die Unfehlbarkeit des Papstes positiv gelehrt hat, lese die treffliche Schrift: Seraphici Doctoris Divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate a P. *Fideli a Fanna* Lect. theol. ref. prov. Venet. collecta et adnotata, Taurini 1870. Angesichts der hier in Fülle gebotenen, unwidersprechlich klaren Texte wird man sich überzeugen, daß während des vaticanischen Concils diejenigen geirrt haben, welche dafür hielten, daß der am 18. Juli 1870 definierte Glaubenssatz dem Heiligen fremd gewesen sei. Den von Fidelis a Fanna gesammelten Zeugnissen mögen einige andere angereiht werden aus den bisher fast verschollenen, durch die fleißigen Franciscaner des Collegs vom hl. Bonaventura in Quaracchi jetzt vollständig publicierten Quaestiones disputatae ihres erleuchteten Ordensbruders. Der noch von niemanden benützte dritte Artikel der quaest. IV trägt die Aufschrift: De obedientia summo Pontifici debita und steht im fünften Bande der erwähnten Ausgabe S. 189—198. Hier finden sich die Schlußsätze: Ex his igitur manifeste colligitur, quod summi Pontificis est ceteros judicare et a nemine judicari, ac per hoc ei debeat ab omnibus obediri — quod Summi Pontificis est decreta statuere ab omnibus observanda, et ex hoc ei ab omnibus obedientia exhibenda. . . Non potest ergo intra unitatem ecclesiasticam esse, qui ab obedientia recedit illius, qui sedet in Cathedra Petri (S. 191). Ferner: Unitas summi Pontificis sola est, quae confert totali Ecclesiae praeeminentiam dignitatis. Ac per hoc. sicut in capite ad totius corporis ornamentum collectio fit sensuum universorum, sic in ipso summo Pontifice debet esse universarum collectio dignitatum. Et hoc est, quod dicit Bernardus ad Eugenium (De Considerat. II c. 8 n. 15): ‚Indagemus, age, indagemus adhuc diligentius, quis sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex; tu princeps episcoporum, tu heres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus‘ (S. 195). Paulus nihil addidit summo Pontifici quantum ad *plenitudinem potestatis*, quae fuit in Petro, sed quantum ad *evidentiam*, ut *obstruatur os loquentium iniqua* et maxime Graecorum, qui de pari contendere volebant cum Ecclesia Romana (197). Dicendum est, quod Pontifex unus et summus, licet ab infimis membris maxime distet secundum gradum, quia multi sunt gradus intermedii inter ipsum et infimam plebem, secundum influentiam tamen virtutis immediatissimus est. Non enim obeditur sibi propter auctoritates aliorum, sed aliis propter auctoritatem suam; sicut non obeditur regi propter ballivum, sed ballivo potius propter regem. Unde ipsius auctoritas est sicut causa proxima et immediata, quae movere debet omnes et singulos ad obedientiam suis praepositis exhibendam. Danach folgt die Antwort auf einen an-

deren Einwand. Ad illud, quod objicitur, quodsi omnes obedire tenentur uni, quod tunc ille est praelatus communis; dicendum, quod causa universalis est duplex: quaedam, quae est omnino alterius generis et virtutis quam particularis, sicut sol alterius generis quam homo: et haec non potest in effectum proprium, nisi per propriam causam. Alia est causa universalis, quae habet in se *omnem virtutem*, quam habet particularis; et hoc modo Deus potest dici causa universalis rerum, et de tali causa universali non valet, quod objicit; summus autem Pontifex non assimilatur universali causae primo modo sed secundo, quia locum Christi tenet in terris; unde *etsi ipse solus esset, et omnia essent destructa in Ecclesia, reparare posset universa:* et ideo non concludit ratio illa (S. 198). Das ist die Lehre des Cardinals Bonaventura, von dem Döllinger versichert, daß er eine ‚hohe Autorität und der größte Theologe des Minoriten-Ordens sei, hoch verehrt in der ganzen abendländischen Christenheit'. Der Heilige hat nichts gemein mit den Wahngebilden der Waldenser und des Meister Janus.

Emil Michael S. J.

In Sachen der formlosen Ehen in jenen Gegenden, wo das Trienter Decret Tametsi (sess. 24. de reform. matrim. c. 1) nicht publiciert worden, hat der Apostolische Stuhl in diesen Tagen eine sehr wichtige Entscheidung getroffen, durch welche ein bisher feststehender Satz erschüttert wurde. Während es nämlich bis auf die neueste Zeit herab bei den angesehensten Kanonisten allgemeine Doctrin war, daß, ‚wo dieses Decret nicht verkündet worden, der vortridentinische Grundsatz gelte, der Consens der Brautleute genüge zur Eingehung der Ehe'[1]) und daß somit das Eheverlöbnis durch die darauffolgende copula propter praesumptionem juris de consensu praestito ohne weiteres zur wirklichen Ehe übergehe[2]), hat der Papst durch das S. Officium am 15. Febr. d. J. ausdrücklich bestimmt, daß diese Schlussfolgerung fortan nicht mehr zu gelten habe, und dem entsprechend folgende neue Norm für die geistlichen Ehegerichte aufgestellt: Decernimus ac mandamus, ut deinceps illis in locis, in quibus conjugia clandestina pro validis habentur, a quibusvis judicibus ecclesiasticis, in quorum foro causas ejusmodi matrimoniales agitari et judicari contigerit, copula carnalis sponsalibus superveniens non amplius ex juris praesumptione conjugalis contractus censeatur, nec pro legitimo matrimonio agnoscatur seu declaretur[3]).

N. Nilles S. J.

---

[1]) Lämmer, Institutionen, 2. Aufl. S. 535. [2]) *Aichner*, Compend. jur eccl., ed. 7., p. 563. [3]) *Acta S. Sedis*, 24 (1892) febr. p. 442.

Abhandlungen.

Döllinger.

Eine Charakteristik[1]).

Von Emil Michael S. J.

V.

Wie Pius IX sich bemüht hatte, den Verirrten zur Umkehr zu bewegen, so that es auch sein Nachfolger. Papst Leo XIII hat dem verlornen Sohne seine Bitten und Mahnungen wiederholt überbringen lassen. ‚Was würde die Welt, was würden die Zeitungen sagen?‘, soll Döllinger, das Opfer der öffentlichen Meinung, öfters geäußert haben; im wesentlichen blieb alles beim Alten. ‚Daß von Leo XIII‘, schrieb Döllinger am 1. Mai 1879 an Michelis, ‚nichts von irgend welchem Belange im Sinne einer Verbesserung der kirchlichen Lage [d. h. für Aufhebung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit] zu erwarten sei, das stand mir fest, seitdem er den Cardinälen, sämmtlich Creaturen seines Vorgängers, erklärt hatte, nichts ohne ihren Beirath und ohne ihre Zustimmung unternehmen zu wollen. Daß er einen Newman, der an Geist und Wissen so hoch über dem römischen vulgus praelaticum steht, zum Cardinal ernannt, ist nur da-

---

1) Vgl. diese Zeitschrift 1891, 401 577; 1892, 1 193.



durch begreiflich, daß die wirklichen Ansichten des Mannes in Rom nicht bekannt sind. Hätte Newman französisch, italienisch oder lateinisch geschrieben, so ständen mehrere seiner Bücher auf dem Index'. Der Stiftspropst täuschte sich über seine Geistesverwandtschaft mit dem englischen Cardinal, dessen Gegensatz zu jenem der Deutsche Merkur im Anschluss an eine ausländische Zeitschrift mit den Worten zeichnet: ,Dem einen [Newman] war die Autorität der oberste Richter, für den anderen [Döllinger] war die Vernunft die Gewissensleiterin und die Auslegerin der Autorität: und in diesem Unterschied beruht auch die Verschiedenheit ihres Geistes und ihres Schicksals'. Der von dem deutschen Gelehrten so unwürdig und so falsch beurtheilte Kirchenfürst nahm Kenntnis von jenem Briefe an Michelis und schrieb: ,Die Erklärung Döllingers hat mich sehr geschmerzt, weil sie eine Reizbarkeit und einen Mangel an Güte gegen mich bekundet, den ich durchaus nicht bei ihm vorausgesetzt habe. Mehr als dieses habe ich darin nicht gesehen. Es zwingt einem die Voraussetzung ein Lächeln ab, als ob von allen Menschen in der Welt den Römern es an Scharfsinn mangelte, oder als ob es nicht völlig genug Menschen gäbe, welche bereit wären, mich der Heterodoxie zu überführen, wenn sie es vermöchten'.

Auch von keinem der nächsten Nachfolger Leos XIII versprach sich Döllinger die ersehnte Aufhebung der vaticanischen Decrete. Hatte er auf dem Münchener Congress des Jahres 1871 erklärt, daß er nicht wisse, ob der von ihm herbeigeführte Nothstand nach Gottes unerforschlichen Rathschlüssen ein vorübergehender sei oder ob er sich in unbestimmte Länge hinausziehen werde, so glaubte er nicht lange danach bereits einen tieferen Einblick in die Zeitverhältnisse gewonnen zu haben. ,Ich habe durchaus keine Hoffnung', theilte er am 18. October 1874 dem Pfarrer Widmann zu Todtnau mit, ,daß unter dem nächsten oder einem der nächsten Päpste irgend etwas im Großen und Wesentlichen gut gemacht werde, und soviel ich wahrnehme, sind alle, welche den Zustand der römischen Curie und des römischen Klerus kennen, nach dieser Seite hin ebenso hoffnungslos als ich. In dieser ganzen Papstgemeinschaft in und außerhalb Italiens gibt es nur noch eine einzige treibende Kraft, der gegenüber alles andere, Episkopat, Cardinäle, geistliche Orden, Schulen usw. sich passiv verhält, — und das ist der Jesuitenorden. Er ist die Seele, der Beherrscher

des ganzen römischen Kirchenwesens. Dies wird auch unter einem neuen Papste wohl so bleiben, weil dieser Orden unentbehrlich ist und zugleich, ohne zu herrschen oder herrschen zu wollen, gar nicht existieren kann'. Es ist eines der Lieblingsthemen des Stiftspropstes, dessen schöne Sprache bei derlei Anlässen voller zu tönen pflegt denn sonst. ‚Früher, vor 1773', fährt der Briefschreiber fort, ‚waren in der Kirche mannigfache Gegengewichte da; die anderen Orden waren noch stark und lebenskräftig; jetzt sind die anderen Orden entweder machtlose Schatten oder halb willige, halb unwillige Trabanten des leitenden jesuitischen Gestirns, und die römische Curie muss, um Curie zu bleiben, ihr kirchliches Monopol, ihre Geldmittel usw. zu bewahren, sich auf die Jesuiten stützen, d. h. ihnen und ihren Impulsen dienen. Die Jesuiten aber sind die fleischgewordene Superstition, verbunden mit Despotismus. Die Menschen beherrschen mittelst des ihnen dienstbar gewordenen Papstes — das ist ihre Aufgabe, ihr Ziel, ihre mit Meisterschaft geübte Kunst. Daher das Streben, die Religion zu mechanisieren, das sacrificio dell' intelletto, das sie anpreisen, die Seelendressur zu unbedingtem, blindem Gehorsam usw.'[1]). Es wird bei dieser Geschichtsauffassung immer eine und zwar nicht unerhebliche Schwierigkeit bleiben, wie es doch kam, daß bloße fleischgewordene Superstition und bloßer Despotismus eines doch verschwindenden Bruchtheils der menschlichen Gesellschaft auf so hervorragende Geister und Institutionen des neunzehnten Jahrhunderts jenen wahrhaft berückenden Zauber ausüben konnten, den Döllinger dem jesuitischen Gestirn zugeschrieben hat.

Man colportierte von Neuem das Gerücht, Döllinger habe sich bekehrt oder wolle sich bekehren. Wie früher, so ließ er es auch jetzt nicht fehlen an dem entschiedensten Widerspruch. An Dr. Robert J. Nevin, Rector der anglo-amerikanischen Kirche in Rom, schrieb er unter dem 4. Mai 1879: ‚Ich nehme an, daß Sie Einfluss genug besitzen, um in einem der liberalen Blätter einem kurzen Artikel oder einer Notiz Aufnahme zu verschaffen, worin der durch ganz Europa verbreiteten erlogenen Nachricht von meiner angeblich beabsichtigten oder schon vollzogenen Unterwerfung unter die Vaticanischen Decrete widersprochen wird.

[1]) Briefe und Erklärungen 105 f.

Ich habe weder etwas geschrieben noch etwas gethan, das irgendwie Grund zu solchen Gerüchten hätte geben können. Die in einigen Blättern angeführten Umstände sind willkürliche Erfindungen. Es sind erst drei Wochen her, daß ich (in der Allgemeinen Zeitung vom 6., 7. und 8. April) einen Vortrag veröffentlichte, in welchem ich ausdrücklich erkläre, daß Niemand, dessen Geist wissenschaftliche Bildung besitze, jemals die Decrete des Vaticanischen Concils annehmen könne[1]). — Während der letzten neun Jahre habe ich meine Zeit hauptsächlich dem erneuten Studium all der Fragen gewidmet, welche auf die Geschichte der Päpste und der Concilien Bezug haben; ich habe sozusagen das ganze Gebiet der Kirchengeschichte neuerdings durchwandert. Dieses Studium hat zum Ergebnisse gehabt, daß die Gründe für die Unwahrheit der Vaticanischen Decrete einen unwiderlegbaren Beweis bilden. Wenn man von mir verlangt, ich solle schwören, daß diese Lehrsätze wahr seien, so habe ich dieselbe Empfindung, als wenn jemand von mir begehrte, ich solle schwören, daß zweimal zwei fünf und nicht vier seien. — Ich bitte Sie, lieber Nevin, um weitere Mittheilungen über das, was sich in Rom begiebt. — Vielleicht können Sie auch dafür sorgen, daß eine ähnliche Notiz in ein amerikanisches Blatt aufgenommen wird‘[2]).

Zu gleicher Zeit wendete sich der Stiftspropst in derselben Angelegenheit nach dem Norden. Der Brief ist nur stückweise bekannt aus einer Zuschrift, welche Malcolm Mac Col an den ‚Guardian‘ richtete. Dieselbe erwähnt kurz die ersten Bemühungen Papst Leos XIII und des Erzbischofs von Steichele um die Aussöhnung des gebannten Priesters mit der Kirche und lautet: ‚Verschiedene Londoner Organe haben auf das bestimmteste erklärt, daß Dr. Döllinger sich unterworfen und die vaticanischen Decrete anerkannt hat. Ich habe soeben einen Brief desselben erhalten, in welchem er mich bittet, den nachstehenden Thatsachen die weiteste Verbreitung zu geben. Der gegenwärtige Papst schickte [bald nach seinem Regierungsantritt] einen österreichischen Prälaten zu Dr. Döllinger mit der Botschaft: „Ditegli che venga, perchè c' è un altro Papa (Sagen Sie ihm, er soll kommen, weil ein

---

[1]) Der Vortrag wurde am 28. März 1879 in der Festsitzung der Münchener Akademie gehalten über ‚Garcin de Tassy und Indien‘. [2]) Briefe und Erklärungen 111 f.

anderer Papst da ist)". Dr. Döllinger erwiderte, daß die Botschaft kaum ernstlich gemeint sein könne, da die Persönlichkeit dessen, welcher den päpstlichen Stuhl einnehme, nichts an den Thatsachen ändere[1]). Später lud der Erzbischof von München, in früheren Zeiten ein Schüler Dr. Döllingers, denselben in einem zart abgefaßten Schreiben zu dem Wiedereintritt in die Gemeinschaft der römischen Kirche ein. Dr. Döllinger erwiderte „höflich, aber verständlich"[2]), daß er keinen Schritt thun könne, welcher eine Anerkennung dessen in sich schließe, was er als eine Unwahrheit betrachte. In seinem Briefe an mich fügte derselbe hinzu, daß „er sich lieber die Hand abschneiden würde als seinen Namen unter die vaticanischen Decrete setzen". Er habe niemals an dergleichen gedacht, und alle gegentheiligen Nachrichten seien „bloße Erfindungen". Um ihm die Nothwendigkeit der Beantwortung zahlloser Briefe aus England und Amerika zu ersparen, wünscht Dr. Döllinger die weitestmögliche öffentliche Verbreitung der vorstehenden Erklärung'[3]).

Außer den höchsten kirchlichen Würdenträgern gaben auch wohlmeinende Frauenherzen ihrer Verehrung für Döllinger Ausdruck. Von besonderem Interesse wurden zwei Schreiben einer ‚hochgestellten Dame' in B . . . . . ch. Erlauchte Geburt und tiefes Mitleid berechtigten die Verfasserin zu einer Sprache der innigsten Freimüthigkeit. ‚Seit Jahren', schrieb sie am 15. Februar 1880, ‚flehe ich inständigst und aus Grund des Herzens zu Gott, Er wolle einen Strahl Seiner göttlichen Liebe in Ihr Herz senken, um in diesem himmlischen Lichte Sie den Abgrund erkennen zu lassen, an welchem Sie stehen, und so Sie vor diesem Verderben zu bewahren, und da mir der Gedanke an Euer Hochwürden keine Ruhe mehr läßt, entschließe ich mich jetzt — so anmaßend Ihnen dies auch erscheinen mag — Sie selbst um Mitwirkung mit dieser

[1]) Vgl. Friedrich in der Beilage zur Allg. Ztg 1890 April 9 S. 3 und Plummer in *The Expositor* 1890 I 276. Plummer redet von einem Gerücht, an das er wahrscheinlich selber nicht glaubt: Leo XIII theile die Ansicht, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit neu sei; in den ersten acht Jahrhunderten sei das Gegentheil gelehrt worden. [2]) Wenn die Erwiderung Döllingers auf die Einladung des Erzbischofs ebenso verständlich war wie obige Antwort auf die Botschaft des heiligen Vaters, dann ist sie ganz gewiß nicht ‚höflich' gewesen. [3]) Deutscher Merkur 1879, 158 f.

göttlichen Gnade anzuflehen... Oh, Hochwürden, kniefällig möchte ich Sie bitten, haben Sie doch Erbarmen mit Ihrer unglücklichen Seele, retten Sie sie vor diesem entsetzlichsten aller Schicksale! Sie kennen es, Sie glauben daran, was kann Sie denn von der Umkehr zurückhalten? Rücksicht auf das, was einzelne Menschen sagen werden? Stolz, der keinen Irrthum bekennen will? Ach, was ist das alles! Wie kann man schwanken und zögern, wenn in der einen Wagschaale, neben einer kleinen Spanne Zeit und einem bischen Scheingold menschlicher Ehre, eine Ewigkeit voll des unbeschreiblichsten Jammers, in der anderen aber, als Lohn für einen heroischen Entschluss, die ewige, unendliche Glückseligkeit, die Anschauung und der Besitz Gottes liegt! Die wenigen, welche vielleicht es sich herausnehmen, Ihre Schritte zu tadeln, können nicht dereinst vor Gott Ihre Schuld übernehmen, die Strafe für Sie tragen; dagegen die vielen Katholiken, noch mehr die Engel und Heiligen des Himmels, die mit seligster Freude und Jubel Ihre Umkehr begrüßen, Ihre heroische Selbstüberwindung und Demuth bewundern werden, sie alle begleiten durch ihre Gebete Ihre Seele und stehen Ihnen bei in jener Stunde, die keinem ausbleibt. Euer Hochwürden haben einmal mit ergreifender Beredtsamkeit den Tod des heiligen Franciscus geschildert, schließend mit den Worten: „Gott gebe uns allen ein solches Ende!“ Dieser Heilige wird bei Ihnen sein in der schweren Stunde, wird Sie dann stärken und trösten, wenn Sie jetzt den Muth haben, wieder ein demüthiger Sohn der Kirche zu werden. Oh, Hochwürden, öffnen Sie noch der göttlichen Gnade das Herz, warten Sie nicht, bis es zu spät ist! Rufen Sie an den heiligen Franciscus‘ — ‚den Euer Hochwürden ehedem so hoch verehrt, dessen Lob Sie so beredt verkündet haben‘, heißt es in einem Briefe derselben Verfasserin vom 28. Februar 1880.

Die Briefe der hochgestellten Dame enthalten die reinste Wahrheit mit Ausnahme eines Punktes, der allerdings für Döllinger eine Sache von größter Bedeutung war. Er wusste nur zu gut, daß es keineswegs ‚wenige sein würden, welche vielleicht es sich herausnehmen‘, seinen Rücktritt zu tadeln, er wusste, daß der ganze Tross liberaler Zeitungsschreiber ihn mit Gift und Galle verfolgen würde, daß diese Leute, mit denen er seit mindestens fünfzehn Jahren, anfangs in verdeckter, dann in offener Befehdung der Kirche, eng verbündet war, und die ihn in den Zenith

seines Ruhmes gerückt hatten, mit einem Schlage seine erbittertsten Gegner werden mussten. Diese Ueberzeugung, daß er, der Charakterlose, nun auch von den stimmführenden Heroen des Tages als charakterlos gebrandmarkt werden, daß er, dessen starken Geist sie eben noch bejubelt hatten, plötzlich zu der Ohnmacht eines gedankenschwachen Greises herabsinken sollte, — diese Vorstellung musste dem Sclaven der öffentlichen Meinung, die er als seine Richterin verehrte, unerträglich sein.

Je stärker der Widerwille des Herzens gegen ein schweres Opfer ist, desto mehr gewinnen die Scheingründe an Kraft, mit denen der Mensch die Zumuthung des Opfers ablehnt. In der Antwort auf die Briefe der hochgestellten Dame bemerkte Döllinger, er habe die Unfehlbarkeit des Papstes nie gelehrt. ‚Was würden Ew. . . sagen, wenn man Ihnen im Namen des Papstes geböte, zu glauben und zu bekennen, daß die Existenz und die ganze Geschichte des ersten Napoleon Bonaparte ein Mythus, eine Erdichtung sei? Nun, mit derselben innersten und durch keine Autorität der Welt zu erschütternden Gewissheit, mit welcher Sie von der Existenz Napoleons und den Hauptthatsachen seines Lebens überzeugt sind, weiß ich, daß die vaticanischen Decrete unwahr sind. Das heißt, ich weiß, und zwar nicht aus zweiter oder dritter Hand, sondern durch sorgfältiges, lebenslängliches Studium aller Quellen, daß die beiden Behauptungen von der stets in der Christenheit geglaubten und geübten absoluten Allgewalt [die auch das Vaticanum nicht ausgesprochen hat] und Unfehlbarkeit des Papstes unrichtig sind‘. Offenbar mit derselben unerschütterlichen Gewissheit wusste Döllinger auch, daß es seit dem neunten Jahrhundert kein ökumenisches Concil mehr gegeben habe, daß dem römischen Bischof nur der Vorrang der Ehre zukomme. Offenbar durch dasselbe sorgfältige, lebenslängliche Studium der Quellen hat es der große Forscher dahin gebracht, den Schismatiker Enea Silvio Piccolomini mit Papst Pius II zu vertauschen und dem Papste Erklärungen in den Mund zu legen, die einer früheren längst überwundenen Lebensperiode angehörten und die er als Pius in der feierlichsten Weise vor aller Welt widerrufen hat. Es ist bemerkt worden, daß das Leben Döllingers ‚in zwei Hälften zerfalle, von denen die eine die andere aufhebe, wobei dann die peinliche Frage entsteht, was eigentlich vom Ganzen noch übrig bleibt‘[3]). Vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß seine widerspruchsvolle

zweite Lebenshälfte sich selbst aufhebt, und daß vom Ganzen immer noch die schönen Arbeiten der ersten Hälfte übrig bleiben.

Luther ist einstmals ein Gönner der Juden gewesen, später ward er ihr ärgster Verfolger. Das Umgekehrte traf bei Döllinger zu, der sich im Jahre 1846 und später noch sehr missliebig über die Juden ausgesprochen hat; im Jahre 1881 wurde er ihr wärmster Vertheidiger. Seine Rede: Die Juden in Europa[1]) schließt mit einem Verse, der im Munde des gemüthskalten, verbitterten Stiftspropstes absonderlich klingt: ‚Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da!‘ Also die Liebe zu ‚Gottes Lieblingsvolk‘ hat dem Akademiker den Mund geöffnet? Keineswegs, sondern der Hass gegen das Papstthum, derselbe Hass, der ihm bereits im Jahre 1868 die Feder in die Hand drückte für jene Wuthartikel, welche eine geschworene Feindin des Christenthums, die jüdische Neue Freie Presse in Wien, an den Tag brachte. ‚Schroff stehen die Parteien sich gegenüber‘, bemerkt Döllinger im Eingang seiner Rede, ‚und wie es im 13. Jahrhundert hieß: „Hie Welf, hie Waibling“, so tönt es heute durch Deutschlands Gauen: Hie Semit und Semitenfreund, hie Antisemit . . In unseren Tagen darf die Wissenschaft nicht mehr, wie dies früher geschah, sich selbstgenügsam vom großen Markte des Lebens entfernt halten; vielmehr hat sie die stärksten Gründe, sich mit ihren besten Früchten an der Lösung der unserer Zeit und Nation gestellten Aufgaben zu betheiligen, um mit allen social erhellenden und belebenden Kräften, empfangend und gebend, sich zu verbinden‘. Die Lösung der Judenfrage, heißt es weiter, wisse freilich niemand anzugeben. Doch wolle der Redner einen Versuch machen, zu zeigen, wie diese Dinge so geworden, wie der Knoten . . allmählich sich verschlungen hat, und wie die Lebenslehrerin Geschichte drohenden neuen Verirrungen den warnenden Spiegel vormals begangener Missgriffe entgegenhält‘. Was Döllinger wollte, hat er sofort an die Spitze seiner Festrede gesetzt. ‚Wenn die griechischen Tragiker vorzugsweise „die Hybris“, den übermüthigen Missbrauch der Gewalt, als das dunkle, die Menschen ins Verderben ziehende Verhängnis darzustellen pflegen, so tritt uns in den Schicksalen des jüdischen Volkes eine, ich möchte sagen, mittelalterliche Hybris, als

[1]) Akademische Vorträge 1, 209 ff.

der schwer auf ihm lastende Fluch entgegen — eine Hybris, gemischt aus religiösem Fanatismus, gemeiner Habgier und instinctartiger Rassenabneigung. Sie war das Ergebnis jenes sittlichen und intellectuellen Gebrechens, welches viele Jahre lang auf den Höhen der Menschheit, wie unten in der Menge, gleichmäßig geherrscht hat, zum Theil noch in weiten Kreisen vorhanden ist, wenn auch jetzt durch Sitte, Furcht und öffentliche Meinung gebändigt. Dieses Gebrechen war und ist, kurz ausgedrückt, der Mangel des Gerechtigkeitssinnes‘. Für Döllinger ‚ergibt sich nunmehr die Nothwendigkeit, in dem Weltgerichte der Geschichte die Wohlthat jener Gerechtigkeit gerade auch ihnen angedeihen zu lassen, ihnen, welche sie selber im Leben verleugnet und ihren Mitmenschen versagt haben!‘. Es sind in erster Linie die Päpste.

Wie läßt nun Döllinger in dem Weltgericht der Geschichte den Päpsten die Wohlthat seiner Gerechtigkeit angedeihen? Nach den Ausführungen des Redners ist die älteste Kirche, in der es ja noch keine Päpste im späteren Sinne gab, in ihrer Stellung zu den Juden dem Beispiel und Wort ihres Meisters und der Lehre der Apostel treu geblieben. Es frägt sich nur, was der Meister und die Apostel gelehrt haben.

Nachdem der Evangelist Matthäus den starken Glauben des Hauptmanns der Garnison von Capharnaum geschildert, fährt er fort: ‚Da aber Jesus es gehört, verwunderte er sich und sprach zu denen, welche ihm folgten: Amen ich sage euch, nicht habe ich so großen Glauben gefunden in Israel! Ich sage euch aber, viele werden vom Aufgange und Untergange kommen und sich zu Tische setzen mit Abraham und Isaak und Jakob in dem Himmelreiche; die Kinder des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen; dort wird sein Weinen und Knirschen der Zähne‘[1]). Und in dem Gleichnis vom Weinberg spricht der göttliche Heiland: ‚Habt ihr niemals gelesen in den Schriften: Der Stein, welchen die Bauenden verworfen haben, dieser ist geworden zum Eckstein; von dem Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unseren Augen. Deshalb sage ich euch: Es wird von euch hinweggenommen werden das Reich Gottes und wird gegeben werden

[1]) Matth. 8, 10 ff.

einem Volke, welches die Früchte desselben schaffet. Und wer auf diesen Stein gefallen ist, wird zerschmettert werden; auf wen er aber gefallen ist, den wird er zermalmen. Und sowie die Hohenpriester und Pharisäer seine Gleichnisse gehört hatten, erkannten sie, daß er von ihnen redete'[1]). Ist es ferner wahr, daß das spätere Judenthum auf die Pharisäer zurückzuführen ist, welche ,ihrem Principe nach die edelsten Vertreter und Erhalter des Judenthums waren'[2]), so gestattet das mehrfache furchtbare ,Wehe euch, ihr Pharisäer!' des Erlösers keinen Zweifel über dessen Beispiel[3]). Auch der Apostel Paulus hat die rechtliche Stellung der Juden im Rahmen der neuen Heilsordnung, welche sie abgelehnt hatten, klar genug gezeichnet mit den Worten: ,Saget mir, die ihr gewillt seid, unter dem Gesetze zu sein, habt ihr nicht gelesen das Gesetz? Denn es ist geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, einen aus der Magd, und einen aus der Freien. Aber der aus der Magd ist nach dem Fleische geboren worden, der aber aus der Freien durch die Verheißung. Dies ist sinnbildlich gesagt: denn dies sind zwei Testamente, das eine vom Berge Sina, zu Knechtschaft gebärend, was die Agar ist; — denn der Berg Sina ist in Arabien und er steht in gleicher Reihe mit dem jetzigen Jerusalem und es ist dienstbar mit seinen Kindern. Jenes obere Jerusalem aber ist frei, welches ist unsere Mutter. Denn es ist geschrieben: Freue dich, Unfruchtbare, welche du nicht gebierst, frohlocke und juble, welche du nicht Wehen hast, weil viel sind die Kinder der Vereinsamten, mehr denn jener, welche den Mann hat. Wir aber, Brüder, sind nach Isaaks Weise Verheißungs-Kinder. Aber wie damals der nach dem Fleische Geborne den nach dem Geiste Gebornen verfolgte, so auch jetzt. Aber was sagt die Schrift: Wirf hinaus die Magd und ihren Sohn; denn nicht wird

---

[1]) AaO. 21, 42 ff.; vgl. Marc. 12, 1 ff. Luk. 20, 9 ff. [2]) Hecht, Handbuch der israelitischen Geschichte. 5. Aufl. (1884) S. 11, bei Adolf Wahrmund, Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft (Karlsruhe und Leipzig 1887) S. 173; vgl. ebd. 40, ferner Döllinger, Heidenthum und Judenthum (1857) 751, Akademische Vorträge 1, 218 und *Civiltà cattolica* 1885 IV S. 285 ff. [3]) Matth. 23, 13 ff. Luc. 11, 38 ff. ,Die Schilderung der Späteren von der Verderbtheit des jüdischen Volkes und von der Verworfenheit der Pharisäer zu Jesu Zeit ist rein erfunden und entspricht der damaligen Wirklichkeit nicht', sagt Graetz, Geschichte der Juden 3[3] (1878) 305.

Erbe sein der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien. Demnach, Brüder, sind wir nicht der Magd Kinder, sondern der Freien, durch die Freiheit, zu welcher Christus uns frei gemacht hat'[1]). Nach der Lehre des heiligen Paulus sind also die Juden Christenverfolger und bis auf weiteres von der Verheißung ausgeschlossen.

Die Thessalonicher redete der hl. Paulus so an: ‚Ihr seid, Brüder, Nachahmer geworden der Kirchen Gottes, welche in Judäa sind in Christus Jesus, weil dasselbe auch ihr gelitten habt von den eigenen Stammgenossen, so wie auch sie von den Juden, welche auch den Herrn Jesus getödtet haben und die Propheten und uns verfolgt haben und Gott nicht wohlgefällig und allen Menschen zuwider [sic] sind, da sie uns abhalten, den Heiden zu predigen, damit diese errettet werden, so daß sie ihre Sünden vollmachen immerdar; denn es kömmt der Zorn Gottes über sie bis zu äußerst'[2]).

Jeremias hatte, schrieb Döllinger im Jahre 1857, ‚einen neuen Bund angekündigt, den Gott mit Israel machen wolle, indem er sein Gesetz in ihr Herz schreibe [31, 33 34].. So hatten die Israeliten einen prophetischen Spiegel, der ihnen nicht nur das Bild des Messias und seines Zeitalters vorhielt, der ihnen auch jenes Eine Hauptgebrechen, jene Nationalsünde warnend zeigte, an welcher sie zuletzt als Nation zugrunde giengen; den Geist, der sie auch in die Zerstreuung begleitet, der sie, welche ihrer Bestimmung nach ein Segen der anderen Völker werden sollten, so oft zur Geißel derselben gemacht hat: in Hochmuth wurzelnde Herzenshärte'[3]). ‚Der Untergang Jerusalems, die Zerstörung des Tempels, die Auflösung des jüdischen Staats und die Zerstreuung des Volkes bezeichnet den Zeitpunkt der völligen Verwerfung der Synagoge und folglich auch der endlichen Trennung und gänzlichen Absonderung der schon zur Reife gediehenen

---

[1]) Gal. 4, 21 ff. Ueber die Begegnung des heiligen Paulus mit den römischen Juden und deren Abfertigung durch ihn vgl. Apostelgesch. 28, 17 ff. [2]) Griech. Ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. 1 Thess. 2, 14 ff. Ueber den Gegensatz zwischen Ebionitismus und Paulinismus, den ‚Hauptschlüssel' der modernen Evangelienkritik, s. Graetz, Geschichte der Juden 3³, 299 f. ‚Das glaubwürdig Historische in den Evangelien schmilzt dadurch zu einem Minimum zusammen'. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, 114 ff. [3]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum 831 f. 836.

neuen Kirche'[1]). ,Allen Christen', lehrte Döllinger noch im Jahre 1868, ,und sicher auch vielen Juden musste dies als eine feierliche, von Gott thatsächlich vollzogene Verstoßung des ehemals aus den übrigen Nationen auserwählten Volkes erscheinen'[2]). Es hatte den Erlöser verstoßen, nun war es selbst verstoßen. ,Das Schicksal zersprengter Nationalitäten, von der herrschenden Bevölkerung aufgesogen zu werden, war den Juden nicht bestimmt. Sie sollten bleiben, eine abgesonderte, ungemischte Rasse, zum Zeugnisse für die Welt und als ein Werkzeug der Vorsehung in ferner Zukunft'[3]).

Anders der akademische Redner des Jahres 1881. Er weiß, daß nach der Lehre des Herrn und der Apostel das jüdische Volk ,keineswegs von Gott verstoßen ist, wenn auch seine Zerstreuung, der Untergang seines Staatswesens, seines Tempels und seiner Hauptstadt als Strafe anzusehen ist. Israel bleibt das auserwählte Volk, da Gott seine Wahl und Verheißung nicht zurücknimmt' — allerdings, wenn sie je bedingungslos gemacht worden wäre. Der spätere Döllinger hat so oft versichert, daß er auf dem Standpunkt der alten Kirche stehe. Wie beweist er mit dieser Autorität seine jüdische Häresie? Er meint sie aus dem Neuen Testament geschöpft zu haben; auch die weisesten und angesehensten unter den Kirchenlehrern seien der Ueberzeugung gewesen, daß das jüdische Volk ,immer der Träger unwiderruflicher Verheißungen sei und bleibe[4]). Damit sei den Christen gegen das Volk, welchem Christus und die Apostel angehörten, ohne sich von demselben trennen zu wollen, die Pflicht der duldsamen, geduldig harrenden Liebe vorgezeichnet'. Als einzigen Gewährsmann aus der vorconstantinischen Zeit nennt Döllinger zur Erhärtung seiner Behauptung von dem Glauben und der Lehre der ältesten Kirche, daß die Juden das Volk der Verheißung sind und bleiben, den ,gelehrtesten und geistvollsten der älteren Väter', Origenes († 253 oder 254), dem der Stiftspropst den eigenen Irrthum unterschiebt, weil er bei ihm den harmlosen Satz gefunden hat: ,Die Juden sind und bleiben unsere Brüder, die nur später mit uns sich vereinigen werden, dann nämlich, wenn wir durch unseren Glauben und unser

---

[1]) Döllinger, Geschichte der christlichen Kirche 1, 1 (1833) 48. [2]) Christenthum und Kirche, 2. Aufl. S. 111. [3]) Heidenthum und Judenthum 859. [4]) Allerdings; aber im Sinne von Röm. 11, 25 ff.

Leben sie zum Wettstreit mit uns werden erweckt haben'[1]). Daß dieser Text für die Irrlehre Döllingers nichts beweist, ist klar. Ueberdies werden unter ihrer Voraussetzung die ersten drei christlichen Jahrhunderte mit dem unleugbaren in der Natur der Sache wurzelnden Gegensatz zwischen der jüdischen Religion und deren Vollendung, dem Christenthum, zu einem unentwirrbaren historischen Räthsel. Wahr ist, daß die Juden nach wie vor sich für das auserwählte Volk hielten; aber wahr ist auch, daß die christliche Kirche auf Grund des Beispiels Christi und der Apostel diesen Anspruch nicht anerkannten. Daher der Haß des stolzen Israel gegen die Bekenner des Kreuzes. ‚Die Juden waren tief durchdrungen von ihrer Würde und ihrem Vorzuge als das einzige Volk des wahren Gottes, von ihrem Berufe, eigentlich alle anderen Völker zu beherrschen und deren Tribut zu empfangen. Sie waren überzeugt, daß der Verheißene, der sie befreien, sie von Sieg zu Sieg und auf den Gipfel irdischer Macht und Herrlichkeit erheben werde, nicht lange mehr zu erscheinen zögern könne.. Wie bereitwillig wurde da jeder gehört, der dem Volke vorsagte, daß die Söhne Abrahams Fremden und Anbetern falscher Götter[2]) nicht dienen sollten, daß der Zeitpunkt gekommen sei, das Joch abzuschütteln und daß Gott ihre Waffen segnen werde. Und selbst da, wo dies nicht geschah, wo die Juden im Gefühl ihrer Schwäche ruhig blieben, wie in der Diaspora, verbargen sie doch ihren Hochmuth nicht; mitten in der heidnischen Welt war der Jude der Ismael in der Wüste; seine Hand war gegen alle, und aller Hand war gegen ihn; man hielt ihn für ein menschenfeindliches Wesen, alle verachtend und von allen gehaßt'.

So die Juden in ihrem Verhältnis zu den heidnischen Römern. ‚Schon ihre hochmüthige Verachtung aller anderen Nationen, Culturen und Religionen, ihre Absonderung von Tisch und Bett ihrer Nachbarn, verbunden mit ihrem hartnäckigen Zusammenhalten unter einander reichte hin, sie „allen Menschen zuwider"[3]) zu machen und als ein von Menschenhaß erfülltes Volk erscheinen zu lassen'[4]). Auch den Christen der ersten Jahrhunderte. Nach Tertullian ist das Judenvolk die Brutstätte, von der alle Beschimpfungen

[1]) Akademische Vorträge 1, 213 f. Citiert wird, wie gewöhnlich, nichts. [2]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum 767. [3]) 1 Theff. 2, 15. [4]) L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine 3 (1871) 514.

gegen die Christen ausgehen[1]); diese Worte stammen aus dem Jahre 197. Das Bewusstsein einer tödtlichen Feindschaft der Juden gegen die Anhänger der neuen Religion und die Ueberzeugung von ihrer Verstoßung durch Gott den Herrn findet sich noch früher. Justinus Martyr, gestorben um das Jahr 166, redet dem Synagogenvorsteher Tryphon zu Ephesus und dessen ungläubigen Stammesgenossen eindringlich zu Herzen, daß ihr Vertrauen auf das alte Gesetz eitel und nichtig sei; der einzige ‚Weg zur Sündenvergebung und zur Hoffnung auf das verheißene Erbe' sei Christus[2]). Das Volk Israel, die leibliche Nachkommenschaft Abrahams, sei seiner Auserwählung verlustig gegangen. Das wahre Israel des Geistes, der wahre Stamm Jakobs, Isaaks und Abrahams, ‚sind wir, die wir durch Christus den Gekreuzigten zu Gott geführt wurden'[3]). Das Schicksal, welches die Juden getroffen, die Zerstörung ihres Tempels und die Verwüstung ihrer Heimat, sei die wohlverdiente Züchtigung für ihre Halsstarrigkeit. ‚Denn ihr habt den Gerechten getödtet und vor ihm seine Propheten; und jetzt verachtet ihr diejenigen, welche auf ihn und auf den hoffen, von dem er gesendet ist. So viel an euch ist, beschimpft ihr und weiht ihr in euern Synagogen dem Untergang diejenigen, welche an Christus glauben. Augenblicklich fehlt euch die Macht, daß ihr euch an uns vergreift; aber so oft ihr sie hattet, habt ihrs gethan'. Kein Volk habe den Christen so schwere Unbill zugefügt, wie das jüdische, das nicht blos selbst verbrecherisch sei, sondern auch durch seine Wühlereien die Christen allerorts in den Ruf scheußlicher Verbrechen gebracht habe[4]).

Gegen die Aufstellungen Döllingers sollen den vorgelegten Zeugnissen noch einige aus der vorjustinischen Periode hinzugefügt werden. Der Brief an Diognet dürfte im dritten Decennium des zweiten christlichen Jahrhunderts geschrieben worden sein[5]). Diognet war ein Heide, wie aus dem zweiten Capitel des Schrei-

---

[1]) Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae? Ad nationes c. 14, bei *Migne* PL 1, 579. Vgl. H. Kellner, Chronologiae Tertullianeae supplementa (Bonn 1890) S. 9 und E. Noeldechen, Tertullian (Gotha 1890) S. 123. [2]) Dialogus cum Tryphone judaeo n. 44, bei *Migne* PG 6, 571. [3]) AaO. n. 11, bei *Migne* PG 6, 499. [4]) AaO. n. 16 f., bei *Migne* PG 6, 511—514. [5]) Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet (Freiburg i. B. 1882) S. 57; S. 155 ff. findet sich eine deutsche Uebersetzung des Briefes.

dens hervorgeht. Und dieser Heide wusste, daß die Christen ein nicht blos von den Heiden, sondern auch von den Juden verschiedenes Geschlecht waren. Nur der eigentliche Grund, weshalb sie nicht mit den Juden hielten, war ihm unbekannt. Daher seine Frage, deren der Verfasser im Eingang des Briefes gedenkt mit den Worten: ‚Du hast, wie ich sehe, großmächtiger Diognet, einen überaus großen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigst dich ganz genau und sorgfältig über dieselben, was das für ein Gott und für ein Gottesdienst ist, in dessen Vertrauen und Verehrung sie sämmtlich die Welt geringschätzen und den Tod verachten und weder die von den Griechen angenommenen Götter als solche anerkennen, noch auch dem Aberglauben der Juden huldigen; ferner was das für eine Liebe ist, die sie gegen einander hegen; endlich warum denn eigentlich diese neue Menschengattung oder Religionsübung erst jetzt und nicht schon früher in die Welt gekommen ist‘[1]). So der heidnische Fragesteller. Was der Verfasser des Briefes, ein Apostelschüler, von den Juden und von ihrer Religion hielt, hat er gleichfalls klar ausgesprochen. Er redet von der Thorheit ihrer Gottesverehrung, von ihrer unnützen und überflüssigen Aengstlichkeit hinsichtlich der Speisen, von ihrer abergläubischen Sabbatfeier, von ihrer des Spottes und Hohnes würdigen Prahlerei mit der Beschneidung, von ihrer Scheinheiligkeit bezüglich der Fasten und Neumondfeier, ‚lauter lächerliche und sinnlose Dinge‘. Daß sich also die ‚Christen mit Recht von der allgemeinen Einfältigkeit und Verirrung, sowie von der Vielgeschäftigkeit und Großthuerei der Juden fern halten, das hast du, wie ich glaube, zur Genüge erkannt‘[2]). Israel ist ‚verlassen worden, trotz so vieler Zeichen und Wunder, die Gott in ihnen gewirkt‘, heißt es im sog. Barnabasbrief am Ende des ersten Jahrhunderts[3]).

Israel hat aufgehört, das auserwählte Volk Gottes zu sein; Israel ist ein Feind und blutiger Verfolger derer geworden, durch welche es in der neuen Heilsordnung abgelöst wurde: Das ist die Sprache der ersten christlichen Zeit und der heiligen Schrift.

‚So viel an euch liegt, weiht ihr uns dem Untergang‘, hat Justinus den Juden zugerufen. Sie haben es bewiesen, daß der

[1]) Cap. 11 des Briefes, bei Kihn S. 166. [2]) AaO. 158 f. [3]) IV 14. Vgl. ed. Funk p. IV und *Fessler-Jungmann,* Institutiones patrologiae 1 (Innsbruck 1890) 177.

Heilige wahr gesprochen. Ihre Mordlust bei den Martyrien der ersten Christen war allbekannt. Im Jahre 257 fand sich eine Schar Juden im Amphitheater ein, um den heiligen Senator Pontius leiden zu sehen. Der Richter versuchte ihn durch Schmeicheleien zu gewinnen. Da schrieen die Juden einhellig: ‚Tödte, tödte den Bösewicht!‘ Der Martyrer aber hob seine Hände zum Himmel und sprach: ‚Herr, ich danke dir; denn wie ihre Väter vor deinem Gesalbten schrieen: „Ans Kreuz mit ihm, ans Kreuz mit ihm!“, dasselbe rufen auch diese mir in ihrem Grimme zu‘[1]). ‚Die Worte des heiligen Pontius‘, fügt Edmont le Blant bei[2]), ‚drücken einen Gedanken aus, welcher den Christen der ersten Zeiten sehr geläufig war‘. Eine ähnliche blutige Rolle spielten die Juden im Jahre 155 bei dem Martyrium des hl. Polykarp in Smyrna. Mitsammt den Heiden schrieen sie in wüthendem Zorn und baten den Asiarchen Philipp, er möge einen Löwen loslassen gegen Polykarp. Philipp erklärte, daß er dazu keine Vollmacht habe; denn das Thierspiel sei zu Ende. Darauf schrieen jene, wie aus einer Kehle: ‚Polykarp soll lebendig verbrannt werden‘. Sofort gieng man mit fabelhafter Behendigkeit an die Arbeit. Die Volksmasse zerstob nach allen Seiten, flugs war Holz und Reisig aus allen Werkstätten und Bädern zusammengeschleppt; ‚am geschäftigsten waren dabei, wie gewöhnlich die Juden‘. So das fast gleichzeitige Zeugnis der Kirche von Smyrna über den Tod ihres heiligen Bischofs[3]).

Der grundsätzliche Widerstreit zwischen Christen und Juden in der alten Kirche ist also eine erwiesene Thatsache. Mit der Person des einzelnen Juden konnte man Mitleid haben; als Jude, als Feind Christi, war und galt er schon in der ältesten Zeit auch als ein Feind der Christen. Döllinger beleidigt den heiligen Augustinus († 430), wenn er ihn wegen eines Wortes[4]), das

---

[1]) Vita et passio sancti Pontii martyris, auctore *Valerio* ejus contubernali, bei *Baluze*, Miscellanea 2 (Paris 1679) 139. [2]) Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart. Extrait des mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXX, 2ᵉ partie (Paris 1882) 83. [3]) Cap. 12 f. Ein anderer häßlicher Zug steht Cap. 17; ed. Funk 297 303. Ueber die Zeit des martyrium s. Polycarpi s. aaO. Prolegomena XCIII ff. [4]) ‚Selbst noch Augustin sprach es öfters aus: In den Herzen der Christen lebt die Ju-

jeder Christenmensch unterschreiben wird, zu einem Judäophilen seiner Art macht. Der Jude Graetz hat den Heiligen besser verstanden, wenn er in der Sprache des leidenschaftlichen Apologeten unter der Aufschrift ‚Kirchenväterlicher Judenhaß' neben Hieronymus auch den großen Bischof von Hippo als ‚Judenhasser' verzeichnet, und zwar ist ‚dieses Glaubensbekenntnis des Judenhasses nicht die Privatansicht eines Schriftstellers gewesen, sondern ein Orakel für die ganze Christenheit, welche die Schriften der als Heilige verehrten Kirchenväter gleich Offenbarungen einsog'[1]). Die Juden waren ihrer Stimmung und ihren Bestrebungen nach in den frühesten Zeiten der Kirche genau so, wie sie jetzt sind, und die Christen von damals waren in ihrem Urtheil über die Juden von den späteren nicht verschieden. Döllinger aber wagte die dreiste Behauptung: ‚Die Juden hat der Christ erst so gemacht; dies sagt uns die Geschichte seit dreizehn Jahrhunderten mit tausend Zungen'[2]). Es ist eine Geschichtslüge des akademischen Redners, daß die älteste Kirche nach dem ‚Beispiel und Wort ihres Meisters und der Lehre der Apostel geglaubt und gelehrt' habe, die Juden seien ‚keineswegs von Gott verstoßen, Israel bleibe das auserwählte Volk' im Sinne des alten Testaments. Weder vor Kaiser Constantin noch nach Constantin hat die Kirche so geglaubt und so gelehrt. Darum entbehrt auch jeder Berechtigung und historischen Grundlage der folgende Satz des Stiftspropstes: ‚Die Sinnesweise der ältesten Kirche [betreffs der Juden] schwand, als das Christenthum römische Staatsreligion geworden war, und das römische Heidenthum in Masse, mit seinem Haß und seiner Verachtung der Juden, theils willig, theils gedrängt und gezwungen, sich zum Christenthum bekannt hatte'[3]). Die Sinnesweise, welche in der ältesten Kirche herrschte und allerdings eine ganz andere war als Döllinger sie gezeichnet hat, schwand nicht, um einer anderen Platz zu machen; sie blieb die gleiche,

---

versicht und äußert sich fortwährend, daß die Söhne der heutigen Juden einmal mit den Christen in einen Glauben verschmolzen werden'. Akademische Reden 1, 214. Der Satz hat offenbar den Sinn von Röm. 11, 25 ff. Döllinger citiert nichts. Man vgl. die Erklärung des 105. Psalmes von demselben heiligen Augustinus, welcher die Juden dem Geist der Lüge, dem Antichrist verfallen sah; bei *Migne* PL 37, 1418. [1]) Geschichte der Juden 4² (1866) 339. [2]) Akademische Vorträge 1, 237. [3]) AaO. 214.

nur fand sie infolge der veränderten Zeitverhältnisse auch einen kräftigeren Ausdruck in den Gesetzen, welche die jetzt christliche Staatsgewalt gegen eine schon früher als gefährlich erkannte Nation erließ.

Die schwerste Schuld an dem Schicksal der Juden tragen nach Döllinger die Päpste. Der Papst ist im Grunde ‚der Christ, welcher die Juden erst so gemacht hat'. ‚Früher hatten sich die römischen Bischöfe mit den Juden nicht befasst; ihre Briefe und Verfügungen in den ersten sechs Jahrhunderten enthalten nichts über sie, die Kaiser-Gesetze scheinen ihnen genügt zu haben. Gregor der Große schützte die Juden unermüdlich gegen die in Unteritalien häufigen Gewaltthätigkeiten, verbot sie zum Christenthum zu zwingen; aber indem er ihren Uebertritt durch gewährte Vortheile erkaufte, stellte er den bedenklichen und bei späteren Zwangsbekehrungen oft angerufenen Satz auf: Die Kirche gewinne damit, wenn auch nicht die Erkauften[1]) selbst, doch gewiss ihre Kinder. Von da an schweigen die Päpste fast drei Jahrhunderte lang über das Judenvolk' — ist unrichtig; die Päpste Zacharias (741—752[2]), Stephan III (768—772[3]), Hadrian I (772—795[4]) und Nikolaus I (858—867[5]) haben nicht geschwiegen. Döllinger fährt fort mit seiner so oft wiederkehrenden Fiction: ‚Seit der Mitte des neunten Jahrhunderts vollzog sich die erste mächtige Erhebung des Papstthums durch Pseudo-Isidor, Nikolaus I und seine nächsten Nachfolger'. Der Redner will sagen, daß mit der ‚mächtigen Erhebung des Papstthums durch Pseudo-Isidor' auch das ernste Einschreiten der Päpste gegen

---

[1]) Der Papst hatte eine Verminderung der Abgaben für bekehrte Juden festgesetzt, quia etsi ipsi minus fideliter veniunt, hi tamen, qui de iis nati fuerint, jam fidelius baptizantur. *Jaffé,* Regesta Romanorum Pontificum 1² n. 1323. Der heilige Gregor I war sich der Schuld der ihm von Döllinger vorgeworfenen Simonie nicht bewusst. Ueber das Verhältnis dieses Papstes zu den Juden vgl. auch Depping, Die Juden im Mittelalter (Stuttgart 1834) S. 33 ff. Gregor der Große nennt die Juden ähnlich wie der heilige Augustinus Antichristi praedicatores; bei *Migne* PL 75, 208. [2]) *Mansi,* Conc. Coll. 12, 384. [3]) L. c. 18, 177 f. [4]) L. c. 12, 813. Derselbe Text findet sich in einem Briefe Hadrians I an sämmtliche Bischöfe Spaniens. In dem Druck bei Mansi wurde er deshalb an dieser zweiten Stelle weggelassen; s. coll. 820 Anm. c. [5]) In der Biographie Gregors des Großen von Johannes Diakonus IV 50, bei *Migne* PL 75, 207.

die Juden am Ende des neunten Jahrhundertes zusammenhieng: ‚Als nun Stephan VI (885—891) das lange Schweigen brach, war bereits in Rom eine höchst feindselige Stimmung an die Stelle der früheren Milde getreten‘ — zwei neue Märchen. Die Bulle, von der Döllinger redet, gehört nicht in das Pontificat Stephans VI, sondern Stephans III (768—772), wie schon Jaffé in der ersten Ausgabe seiner Papstregesten[1]) gewusst hat. Ferner war die ‚Stimmung‘ der Päpste den Juden gegenüber keine andere, als früher und wird auch später keine andere sein; sie äußerte sich in dem doppelten Streben, einerseits den Juden jenen Schutz angedeihen zu lassen, der sie gegen Ungerechtigkeiten sicher stellen sollte, andererseits den üblen Folgen zu steuern, welche sich durch nähere Berührung der Christen mit diesem Volke leicht ergeben konnten.

‚Mit dem Ausgang des elften Jahrhunderts trat‘ nach Döllinger ‚eine für Christen wie für Juden und Heiden verhängnisvolle Wendung ein. Die höchste Autorität in der abendländischen Welt hatte das Princip der Religionskriege verkündet und das Mittel gefunden, diese zu nähren und stets wieder hervorzurufen. Es war ein sündetilgendes und heilbringendes Werk geworden, nichtchristliche Völker zu bekriegen, Heiden und Ungläubige zum Glauben zu zwingen, die Widerstrebenden zu berauben und zu vertilgen‘ — eine fratzenhafte Verzerrung der Idee der Kreuzzüge, welche ihrem Wesen nach Vertheidigungskriege waren. ‚Da musste unvermeidlich auch die Lage des israelitischen Volkes weit schlimmer als früher sich gestalten, und wenn Europa auch im Großen und Ganzen stetige Fortschritte in der Bildung geordneter Staatswesen machte, dem Judenvolke kamen diese Fortschritte nicht zustatten, vielmehr brachte jedes Jahrhundert vor der Reformation eine Steigerung seines Elends .. Natürlich waren für Fürsten und Völker, für Priester und Laien die Aussprüche der Päpste und Concilien über Rechte und Pflichten der Christen gegen die Juden maßgebend. . Vorzüglich Eugen IV, der die von Martin V gemachten humanen Zugeständnisse wieder umstieß, verschärfte die ohnehin schon erbarmungslose kirchliche Gesetzgebung, so daß man

[1]) Erschienen 1851. Das päpstliche Schreiben ist angeführt unter n. 1830; vgl. Regesta pontificum Romanorum 1² n. 2389.

fragen musste, wie denn, wenn das alles genau eingehalten ward, diese Menschen ihr elendes Dasein noch fristen konnten'[1]).

Gegen diese unwahre und ungerechte Beurtheilung, welche jede den Juden widerfahrene Härte den Päpsten aufbürdet, stehen die Zeugnisse von Männern, denen es an dem guten Willen sicher nicht gefehlt hat, den heiligen Stuhl, wo nur irgend möglich, zu verdammen; so im vorigen Jahrhunderte die Protestanten Basnage und Schudt, in diesem Jahrhundert die Protestanten Spieker, Stobbe, Gregorovius, der zum Protestantismus übergetretene Israelit da Costa[2]) und namentlich der leidenschaftliche Jude Graetz, dessen Worte bald folgen sollen. Einige dieser Autoren zeichnen zunächst die Behandlung, welche die Päpste den römischen Juden zutheil werden ließen, und finden sie überaus wohlwollend. Noch der neueste Monograph dieser Frage, Rodocanachi, muss gestehen, daß während des theokratischen Mittelalters, dieser ‚Aera der religiösen Intoleranz und Unterdrückung', die Juden in Rom mit der größten Milde behandelt wurden. Von dem ‚furchtbaren' Papst Innocenz IV aber weiß Berger[3]) zu rühmen, daß er sich ausgezeichnet habe durch Duldsamkeit und Milde nicht blos gegen die römische Colonie der Israeliten, sondern gegen die Juden überhaupt. Nach Professor Adolf Wahrmund[4]) hat die jüdische Nation bis etwa ins dreizehnte Jahrhundert ‚insbesondere vom Papstthum, wegen der kirchlichen Auffassung vom Verhältnis des Judenthums zum Christenthum, im Ganzen nicht nur Schutz und Gleichberechtigung gefunden, sondern vielerorts sogar Vorrechte und Privilegien erlangt, bis seine hiedurch steigende Gefährlichkeit den Schutz der Christen durch einschränkende Gesetze gegen die Juden nothwendig machte'. ‚Im Ganzen', sagt Naudh[5]), ‚führten die Juden als

---

[1]) Akademische Vorträge 1, 215 ff. [2]) Ihre Aussprüche hat zusammengestellt Erler im Archiv für kath. Kirchenrecht 1882, 381 f. [3]) Registres d'Innocent IV 2, CCXIII CCXCII. [4]) Die christliche Schule und das Judenthum (Wien 1885) S. 52. Vgl. das Urtheil von Heman, Die historische Weltstellung der Juden, 2. Aufl. Leipzig 1882, S. 24 ff., bei Adolf Wahrmund, Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft, S. 116 ff. [5]) Die Juden und der deutsche Staat. 11. Aufl. (Leipzig und Chemnitz 1883) S. 129 f. Weitere für Döllingers Behauptung vernichtende Belege bieten die aus archivalischen Quellen geschöpften Arbeiten von Bardinet in der Revue historique

des heiligen römischen Reiches Blutegel eigentlich eine privilegierte Existenz, in welcher sie sogar durch päpstliche Bullen geschützt wurden. Sie litten unter keinem Drucke, als dem der selbsterworbenen Verachtung, und unter keinem Fluche, als dem ihrer eigenen Natur. Sie waren auch schon damals so übermüthig als jetzt, und unsere Judenfrage ist durchaus nicht neu. Nachdem erst 1156 Friedrich I dem Hause Oesterreich erlaubt hatte, Juden zu halten, war schon Friedrich II veranlasst, „wie es einem christlichen Fürsten ziemt“, der Stadt Wien und ihren Bürgern das Privilegium zu geben, daß Juden von Aemtern ausgeschlossen sein sollten‘.

Vor der Reformation brachte nach Döllinger jedes Jahrhundert eine Steigerung in dem Elend des israelitischen Volkes. ‚Seit der Reformation aber hat sich das Loos der Juden in stetigem Fortschritt immer günstiger gestaltet, und heute wird wohl kein Rabbiner mehr das Gefühl eines auf seinem Stamme liegenden Fluches haben‘[1]). Mit anderen Worten: Die Reformation, diese große That des freien deutschen Geistes, hat auch hier mit den Vorurtheilen des Mittelalters aufgeräumt und einer menschenwürdigen Existenz der Söhne Abrahams die Bahn gebrochen. Luther selbst war ja für sie eingetreten. Nicht des Papstes, sondern der christlichen Liebe Gesetz solle man an ihnen üben, man müsse sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei uns und um uns zu sein. Das war die Ansicht des Wittenbergers im Jahre 1523. Aber Luther hat sich gründlich bekehrt. Seine Vorliebe für die Juden schlug in Tollwuth um. In der Schrift ‚Von den Juden und ihren Lügen‘ aus dem Jahre 1543 heißen sie ‚giftige, bittere, rachgierige, hämische Schlangen, Meuchelmörder

---

1880 Jan.—Febr., von Bertolotti in der Revue des études juives 1881 April—Juni (vgl. dieselbe Revue 1883 Oct.—Decbr), von Spanò in dem Archivio storico per le provincie Napoletane, an. VI fasc. 2, von de Maulde, Les Juifs dans les États français du Saint-Siège (Paris 1886); s. diese Zeitschrift 1880, 593 f.; 1882, 199 f.; 1884, 643; 1886, 746. Vgl. das lehrreiche Buch des israelitischen Convertiten und ebenso seeleneifrigen wie gelehrten Priesters Joseph Lemann, Eintritt der Israeliten in die bürgerliche Gesellschaft der christlichen Staaten. Nach unedierten Urkunden bearbeitet. Autorisierte deutsche Ausgabe. Rixheim 1888. S. 113 ff. [1]) Akademische Vorträge 1, 238.

und Teufelskinder, die heimlich stehlen und schaden thun, weil sie es öffentlich nicht vermögen'. Die Christen seien während der ersten dreihundert Jahre von den Juden ‚gemartert und verfolgt worden in aller Welt, daß wir wohl möchten klagen, sie hätten uns Christen zu der Zeit gefangen und getödtet, wie es die helle Wahrheit ist. Dazu wissen wir noch heutigen Tages nicht, welcher Teufel sie her in unser Land gebracht hat. Wir haben sie zu Jerusalem nicht geholt'. In der gleichfalls aus dem Jahre 1543 stammenden Schrift ‚Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi' heißen die Juden Gaukler, Stocknarren, junge, zur Hölle verdammte Teufel, die ‚nicht fallen müssen, wie andere Menschenkinder, Heiden und wer sie sind in Sünde und Tod, nicht oben in die Hölle noch mitten in die Hölle, sondern in den Abgrund der Hölle, da man nicht tiefer fallen kann'.

Die Judenfrage beschäftigte Luther noch wenige Tage vor seinem Tode; er müsse sich, schrieb er anfangs Februar 1546 aus Eisleben an seine Frau, ‚daranlegen, die Juden zu vertreiben'. Nebst einer Predigt gegen das Papstthum stellte er eine ‚Vermahnung wider die Juden' in Bereitschaft. Man solle sie aus dem Lande jagen, wenn sie sich nicht taufen lassen wollten. Wer nicht mithelfe, sei selbst ein ‚verböster Jude'[1]). So war denn Luther wirklich ‚ohne Blick für die Duldergröße der Juden'[2]).

Erwägt man nun den Einfluss, den der große Ekklesiastes von Wittenberg auf seine Gläubigen ausgeübt hat, so ist es zum vorhinein nicht wahrscheinlich, daß gerade das neue Evangelium das Loos der Rasse günstiger gestaltet hat, wie Döllinger doch glauben machen will. Nach dem Zeugnisse eines hierin völlig unparteiischen Zeugen, des Stockjuden Graetz, hatten die ‚Juden an dem Reformator und Regenerator Deutschlands einen fast noch schlimmeren Feind als an den Pfefferkorns, Hochstratens und Ecks, jedenfalls einen schlimmeren als an den Päpsten bis zur Mitte des Jahrhunderts. Auf die Worte jener Wichte, die als sophistisch und verlogen bekannt waren, hörten wenige, während Luthers lieblose Aussprüche gegen sie von den Christen neuen Bekenntnisses wie Orakel verehrt und später nur allzu genau befolgt wurden. Wie der Kirchenvater Hieronymus die ka-

---

1) Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 3, 537. 2) Graetz, Geschichte der Juden 9², 324.

tholische Welt mit seinem unverhüllt ausgesprochenen Judenhasse angesteckt hat, so vergiftete Luther mit seinem judenfeindlichen Testamente die protestantische Welt auf lange Zeit hinaus. Ja, die protestantischen Kreise wurden fast noch gehässiger gegen die Juden als die katholischen. Die Stimmführer des Katholicismus verlangten von ihnen lediglich Unterwerfung unter die kanonischen Gesetze, gestatteten ihnen aber unter dieser Bedingung den Aufenthalt in den katholischen Ländern. Luther aber verlangte ihre vollständige Ausweisung. Die Päpste ermahnten öfter, die Synagogen zu schonen; der Stifter der Reformation dagegen drang auf deren Entweihung und Zerstörung. Ihm war es vorbehalten, die Juden auf eine Linie mit den Zigeunern zu stellen. Das kam daher, daß die Päpste auf der Höhe des Lebens standen und in der Weltstadt residierten, wo die Fäden von den Vorgängen der vier Erdtheile zusammenliefen; daher hatten sie kein Auge für kleinliche Verhältnisse und ließen die Juden meistens wegen ihrer Winzigkeit unbeachtet. Luther dagegen, der in einer Krähwinklerstadt lebte und in ein enges Gehäuse eingesponnen war, lieh jedem Klatsch gegen die Juden sein volles Ohr, beurtheilte sie mit dem Maßstabe des Pfahlbürgerthums und rechnete ihnen jeden Heller nach, den sie verdienten. Er trug also die Schuld davon, daß die protestantischen Fürsten sie bald aus ihren Gebieten verwiesen. In den römisch-katholischen Staaten waren lediglich die Dominicaner ihre Todfeinde'[1]). Das ist das Urtheil eines fanatischen Papsthassers; seine Leidenschaft gegen die Kirche wurde von der des Stiftspropstes überboten.

Einen Monat nachdem Döllinger seine akademische Rede für die Juden gehalten, war im Deutschen Merkur[2]) zu lesen: ‚Von conservativ-ultramontaner Seite hatte man das Gewicht der Worte Döllingers dadurch abzuschwächen gemeint, daß man darauf hinwies, wie er sich in einer vor Jahrzehnten [1846] gehaltenen Rede anders ausgesprochen habe. Aber was hier als Tadel ausposaunt wird, ist gerade Döllingers schönster Ruhm: daß er sich im Laufe der Jahre vom Manne der Tages-Partei mehr und mehr auf die lichte Höhe des die Jahrhunderte mit klarem Auge

[1]) AaO. 326 f. Es ist zu beachten, daß die Dominicaner als Inquisitoren päpstliche Beamte waren. [2]) 1881, 276.

überschauenden Historikers erhoben hat'. Unwissenheit mag den Schreiber dieser Zeilen entschuldigen. Wie Döllinger im Jahre 1846 urtheilte, so urtheilte er über wesentliche Punkte der vorliegenden Frage auch in den Jahren 1859, 1860 und selbst noch 1868, da er bereits auf der lichten Höhe des späteren Merkur stand. Es ist unrichtig, wenn das ‚Reformorgan' glaubt, daß der Münchener Gelehrte erst durch angestrengtes Studium allmählich sich den Fesseln der Tagesmeinung entwunden habe. Im Gegentheil; als er der ernsten Arbeit entsagt, als er sich entschlossen hatte, sein reiches Wissen für die Zwecke der Leidenschaft einzusetzen, da fand er seine neuen Resultate, da verfiel er dem Banne der Tagesmeinung. Ganz anders der frühere Döllinger, welcher in seinem aufrichtigen Streben nach Recht und Gerechtigkeit selbst den Ruf des Ultramontanismus nicht scheute. Die Grundsätze über den Wert, welchen die augenblickliche Stimmung der großen Masse ehemals für ihn hatte, sind niedergelegt in der Rectoratsrede vom 11. Januar 1845 über ‚Irrthum, Zweifel und Wahrheit'. ‚Lassen Sie uns daher', so schließt diese Rede, ‚muthvoll eintreten in den Dienst der Wahrheit und ihm unser Leben widmen, eingedenk jedoch, daß die, der wir dienen, eine eifersüchtige Gottheit ist und keine Buhlschaft mit fremden Göttern des Wahnes und mit den Götzen der Mode im Reiche der Geister neben sich duldet. Mag es anderen gefallen, immer zuerst zu fragen, ob dieses oder jenes zeitgemäß sei, und so das Vergängliche und Wechselnde auf den Thron zu setzen. Die Wahrheit weiß nichts von ihnen, wie sie nichts von der Wahrheit. Wir dagegen wollen vielmehr fragen, ob etwas der Ewigkeit gemäß sei, wollen den Geist der Ewigkeit über den Geist der Zeit setzen und ihm und nur ihm unsere Huldigungen darbringen. So kann und soll jeder von uns, der Reichbegabte, wie der von der Natur kärglicher Ausgestattete, am Reiche der Wahrheit in sich und in anderen bauen, jeder nach dem Maße der ihm verliehenen Geistesgaben, oder mehr noch nach dem Grade seiner sittlich geläuterten Willenskraft; denn diese ist es, die zuletzt über den Wert oder Unwert menschlicher Bestrebungen und Leistungen den Ausschlag gibt; und so ist glücklicher Weise der Erfolg unseres Forschens und Wirkens an das geknüpft, was jeder von Ihnen, meine Herren, mit der Gnade Gottes sich selber zu geben und zur höchsten Vollkommenheit in sich auszubilden vermag'.

Nie und nimmer hätte der Apostat Döllinger im Ernst so reden, so schreiben können; denn zu oft war von ihm die Wahrheit verleugnet worden, zu oft hatte er es ausgesprochen, daß die öffentliche Meinung seine Richterin sei, zu oft hatte er den ‚Geist der Zeit über den Geist der Ewigkeit gesetzt'.

Was über Döllingers Judenrede gesagt wurde, hat zunächst nur den Zweck, gegenüber den Behauptungen des Münchener Gelehrten den historischen Thatbestand klar zu legen und an dem Contrast zwischen Wahrheit und Dichtung zu zeigen, wie tief bereits der Unglückliche bis zum Jahre 1881 durch seinen Papsthaß gesunken war. Vorstehende Polemik gegen eine akademische Leistung, welche für die Charakteristik Döllingers so fruchtbar ist, darf deshalb nicht mit den Kundgebungen des vulgären sogenannten Antisemitismus zusammengestellt werden. Dieser bleibt nur zu gern bei der Judenfrage stehen, insofern sie sich theilweise deckt mit der socialen Frage oder insofern sie eine reine Rassenfrage ist. Beides ist eine Halbheit. Nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung ist die Judenfrage eine religiöse, und nur durch die ernste Berücksichtigung des religiösen Moments, mit dem alles andere wie die Wirkung mit der Ursache zusammenhängt, kann man ihr gerecht werden. Der ungläubige ‚Antisemit' ist daher naturgemäß unfähig für ihr volles Verständnis. Ihm wird das ökonomische Moment im Vordergrund stehen, und seine Bestrebungen werden schließlich nur auf eine Verschiebung des plutokratischen Centrums im eigenen Interesse abzielen.

In der Rede über die ‚Bedeutung der Dynastien in der Weltgeschichte' vom Jahre 1880 hatte der Stiftspropst die Ursachen der großen französischen Revolution in folgender Weise geschildert: ‚Es gibt noch einen dritten Weg für ein Regentenhaus zur Selbstzerstörung: er ist von den Bourbonen, besonders dem vierzehnten und dem fünfzehnten Ludwig, betreten worden. Sie sind es, welche den allgemeinen Umsturz in der Revolution und damit auch den Verfall der Dynastie vorbereitet, ja unvermeidlich gemacht haben. Fortwährende Usurpationen zu Gunsten einer unumschränkten Königsmacht, Untergrabung und Auflösung der älteren, den Untergebenen schützenden Rechte und Institutionen, Eingreifen der Cabinetsjustiz in die Rechtspflege, Verbannung unfolgsamer Richter,

willkürliche Einkerkerung durch zahllose Haftbriefe, Verkauf der Staats- und Hofämter und infolge davon Ohnmacht der Regierung ihren eigenen Beamten gegenüber, die verschiedenen Stände durch gehässige Privilegien und unheilbare Gegensätze von einander feindlich getrennt, dazu die große Masse der Nation, das Landvolk, bedrückt und ausgepreßt, wie es jetzt kaum glaublich erscheint: — dies war das Erbtheil, welches die Vorfahren dem wohlmeinenden, unglücklichen sechzehnten Ludwig hinterließen. Es ist die Frage, ob auch der genialste, von tüchtigen Staatsmännern unterstützte Monarch noch imstande gewesen wäre, eine durchgreifende Verbesserung dieses so tief zerrütteten Staatswesens zu bewirken und den drohenden Einsturz zu verhüten'[1]).

Damit sagte Döllinger nichts Neues; es ist die allgemeine Auffassung. Die tiefer liegende und eigentliche Ursache der französischen Revolution hat der große Geschichtsforscher erst später enthüllt in den beiden sich gegenseitig ergänzenden, in erweiterter Form gedruckten Reden über ‚die Politik Ludwig XIV' und über ‚die einflussreichste Frau der französischen Geschichte', aus den Jahren 1882 und 1886. Döllinger hatte entdeckt, daß derselbe Wahn, durch welchen der alte Verfassungsbau der Kirche unrettbar zerstört worden war[2]), im letzten Grunde auch das Frankreich Ludwigs XIV einem unvermeidlichen Verderben entgegenführte. Den Ruin der Kirche und den Ruin des alten deutschen Reichs haben die Päpste auf dem Gewissen, den Ruin Frankreichs Ludwig XIV, weil nach Döllinger auch er dem Glauben an die Unfehlbarkeit, nicht blos der päpstlichen, sondern auch seiner eigenen anheimgefallen war.

Aus der Darstellung des akademischen Redners folgt ferner, daß sich die Jesuiten, welche ‚plötzlich ganz gallicanisch' geworden waren, große Verdienste um die Freiheit der französischen Kirche erworben hatten. Und trotzdem sind sie andererseits die Zerstörer der gallicanischen Kirche geworden, nicht zwar als Anhänger der Declaration von 1682, sondern als Gegner der Jansenisten. Daß Frau von Maintenon, die rechtmäßige Gemahlin Ludwigs XIV, eine selbstlose, wahrhaft fromme, vor allem für das Seelenheil des

[1]) Akademische Vorträge 1, 21 f. [2]) Vgl. Kleinere Schriften 442.

Königs besorgte Dame[1]), in der Befehdung des Jansenismus sich mit dem ihr im übrigen unsympathischen P. La Chaise verband, ist nach Döllinger der letzte Grund für die Bedeutung, welche ihr der Geschichtschreiber beilegen muss und die nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Dadurch, daß sie ihre Bestrebungen mit denen des Ordens der Gesellschaft Jesu vereinigte, ist Francisca d'Aubigné die ‚einflussreichste Frau der französischen Geschichte' geworden und ‚lebt fort in den welthistorischen Folgen ihres Wirkens'[2]). Es ist ein überraschendes Resultat, welches freilich nicht aus dem Studium der Geschichte erwuchs, sondern durch Döllingers fixe Idee geschaffen wurde, daß alles Elend in der Welt von den Päpsten und ihrer leidigen Unfehlbarkeit herrühre. Der gelehrte Redner hat sich nach jansenistischen Vorlagen die Entwicklung in folgender Weise zurecht gelegt. ‚Mit weiblichem Instincte fand Frau von Maintenon, daß eine Lehre, welche den Theologen, Juristen, Staatsmännern und Historikern so anstößig und unannehmbar schien, ebenso tröstlich als bequem sei; — glaubte sie doch schon an die Unfehlbarkeit ihres Directeur Godet'[3]), der seinerseits, ohne selbst Jesuit zu sein, auch von ihr versicherte, ‚sie urtheile stets unfehlbar nach Weisheit und Gerechtigkeit'[4]). ‚Frau von Maintenon bot also ihren ganzen Einfluss auf, mahnte und drängte den König Tag für Tag, die Declaration preiszugeben. Sie musste nach Godets Weisung ihm vorstellen, daß die Jansenisten dieser Sätze sich zum Schutze ihrer Lehre gegen die römischen Censuren bedienten[5]).. Frau von Maintenon glaubte fest an die verderbliche Ketzerei des Jansenismus; in dieser Frage dachte und handelte sie in völligem Einklange mit den Beichtvätern [des Königs, den Jesuiten] La Chaise und Tellier; sie bestärkte den König in seinem Wahne und schürte das Feuer der Verfolgungen. Sie wusste wohl, daß die Anklage auf Jansenismus das alltägliche Mittel war, Nebenbuhler zu verdrängen, ernst religiöse Männer von allen Aemtern und Würden in Staat und Kirche auszuschließen. Sie sagt selbst, daß die meisten Männer und Frauen, wenn sie sich ernsthaft bekehrten, sofort als Jansenisten verrufen würden. Gleichwohl las sie dem Könige einen Abend nach dem andern Stellen aus den weggenommenen Papieren des Oratorianers Quesnel vor,

---

[1]) Akademische Vorträge 1, 357; vgl. 364 f. 367 369 371 .
[2]) AaO. 331. [3]) AaO. 405. [4]) AaO. 402. [5]) AaO. 405.

damit sein Eifer gegen die still wüthende „Cabale“ nicht erkalte. — Damals war eben alles voll von „Cabale“ und folglich von Argwohn und Späherwesen; da gab es eine protestantische, eine cartesianische, eine Arnauld'sche und Quesnel'sche, eine jesuitische und sulpicianische Cabale. Ja, sie selbst, Frau von Maintenon, hatte ihre eigene Cabale, zusammen mit einigen Bischöfen; sie bediente sich chiffrierter Schrift und empfieng Besuche, welche, um den Jesuiten keine beim König gegen sie zu gebrauchende Waffe zu liefern, geheim bleiben mussten. Als Brandopfer hatte man diesmal ein sehr verbreitetes und beliebtes Erbauungsbuch von Quesnel: „Betrachtungen über das neue Testament“ ausgewählt.. Der Beichtvater [Le Tellier S. J.[1]), seit 1709] und die Marquise überredeten nun den König, der Jansenismus greife so stark um sich, daß eine neue päpstliche Verdammungsbulle schlechthin Bedürfnis sei. Ludwig begehrte eine solche dringend von Papst Clemens XI, dieser aber willigte erst ein, als ihm der König versprochen hatte, daß er von Klerus und Laien die unbedingte Unterwerfung unter die Bulle mit allen Mitteln und Waffen der Königsgewalt erzwingen werde. Damit wäre dem gallicanischen System ein tödtlicher Schlag bereitet worden, denn dieses beruhte auf der Annahme eines Rechtes der Bischöfe, bei dogmatischen Entscheidungen mitzuprüfen und mitzuurtheilen. Nun wurde in Rom die Bulle [Unigenitus, 1713[2])], welche 101 dem Buche Quesnels entnommene Sätze verdammte, absichtlich so eingerichtet, daß sie eine Fülle von Dunkelheiten und Ungewissheiten mit sich brachte und unabsehbare Streitfragen erregen musste. So war ein Brand in der französischen Kirche entzündet, der nicht mehr zu löschen war, weit über Ludwigs Lebenszeit hinaus ihre besten Kräfte verzehrte und die Revolution mit ihren Ruinen vorbereiten und herbeiführen half.. Frau von Maintenon erlebte noch den Umschwung unter der Regentschaft und hinterließ die Kirche Frankreichs in einer so unheilbaren Verwirrung, daß man sagen muss: ihr Unternehmen habe, weit mehr als der Spott Voltaires und die Angriffe

---

[1]) Ueber Le Tellier und die lügenhaften Memoiren Saint-Simons s. die tüchtige Kritik von *Bliard* S. J., Les Mémoires de Saint-Simon et le père Le Tellier, confesseur de Louis XIV. Paris 1891. [2]) Bullar. Rom. 7 (Luxemb. 1741) 118 ff.

der Freidenker, dazu beigetragen, die Revolution zu zeitigen und ihr den religionsfeindlichen Charakter aufzuprägen, der heute noch in ungeschwächter, wenn nicht wachsender Kraft fortlebt' — alles eine Folge der Unfehlbarkeitsidee. ‚Denn alles kam darauf an, daß blinder Gehorsam geleistet und die Unterwerfung nicht etwa von einer vorausgehenden Prüfung abhängig gemacht werde. Der Jesuit d'Aubenton, der als Telliers Agent die Verdammung der Quesnel'schen Sätze in Rom betrieb, berichtet wiederholt: dort handle sich alles um die Unfehlbarkeit; diese indirect durchzusetzen, indem der bewaffnete Arm des Königs Bischöfe und Klerus zur prüfungslosen Annahme der päpstlichen Constitution zwinge, sei das einzige Ziel; die Sache selbst, der theologische Gehalt, werde dort weder sonderlich beachtet, noch recht verstanden'[1]). Es ist also ‚im Grunde ein hochtragisches Geschick, welches im Leben der Frau von Maintenon vor uns liegt'[2]). Denn was sie als Gegnerin der Jesuiten ‚mit der einen Hand aufbaute, zerstörte sie mit der andern. Gerade das Lieblingswerk ihrer Hände, die Unigenitus-Bulle, wurde das Mittel, die Bischöfe zu gefügigen Werkzeugen des Ordens herabzudrücken und sie in ihrer Zwietracht und ihren wechselseitigen Anklagen und Anathemen der allgemeinen Mißachtung preiszugeben. In den ersten Jahren ihres Waltens stand die französische Kirche noch in theologischer Blüthe; sie besaß, nach Bossuets Zeugnis, mehr gelehrte Theologen, als alle übrigen Länder zusammen. Aber um das Jahr 1715 hatten Ludwig, sein Beichtvater und seine Gattin den Verfall schon eingeleitet; die Geschöpfe der Maintenon, ihre Cardinäle Rohan und Bissy, und deren Nachfolger, Dubois und Fleury, wirkten im Bunde mit den Sulpicianern und den Jesuiten in gleicher Richtung fort; bis zur Mitte des Jahrhunderts hatte man es so weit gebracht, daß die Sorbonne nur noch ein Schatten war, und daß der französische Klerus in dem ihm nunmehr auferlegten Kampfe mit den scharenweise sich erhebenden Gegnern des Christenthums ein klägliches Bild wissenschaftlicher Impotenz darbot'[3]). Alles andere gab sich von selbst. Das Schicksal des Gallicanismus wurde entschieden am 18. Juli 1870. Döllinger hatte es ein Jahr zuvor schon prophezeit: ‚Der in den Seminarien nicht wissenschaft-

[1]) Akademische Vorträge 1, 409 ff. Citiert wird nichts.
[2]) AaO. 412. [3]) AaO. 414 f.

lich gebildete, sondern nur mittels einer verarmten Theologie abgerichtete [französische] Klerus, seiner eigenen älteren Literatur entfremdet und abgeneigt, ist in seiner Mehrheit ultramontan geworden und hat eben dadurch eine breite, sich stets noch erweiternde Kluft zwischen sich und der ganzen gebildeten Laienwelt geschaffen. Die [französischen] Bischöfe sind getheilt', meldete Döllinger im Jahre 1869 in der Allgemeinen Zeitung; ,eine kleine Zahl derselben, die aber diejenigen umfaßt, welche an Bildung und in der öffentlichen Meinung hervorragen, wird allerdings für die alte Lehre der Kirche und der großen Concilien in die Schranken treten, wenigstens den Versuch machen, das drohende Uebel einer Glaubensneuerung abzuwehren. Aber die [von Jesuiten redigierte] „Civiltà" kündigt schon triumphierend das Schicksal an, das diesen Männern und ihren Gesinnungsgenossen aus allen Ländern zugedacht ist: man wird mit dem ganzen Gewicht der großen compacten Masse über sie hinwegschreiten'[1]). Das Gefürchtete ist geschehen. Die Infallibilität ist Dogma geworden. Auch Frau von Maintenon ist schuld daran und sie ist es mehr, als man ahnt. So ,erstrecken sich die verhängnisvollen Wirkungen ihrer Thaten bis heute und werden auch noch in der Zukunft empfunden werden; nur daß die fortlaufende Kette von Ursache und Wirkung, soweit Frau von Maintenon ein Glied in derselben bildet, meist nicht erkannt wird. Aber die Anerkennung dürfen wir ihr nicht versagen, daß sie zwar viel geirrt, viel geschadet, aber auch viel, unendlich viel Gutes gewirkt, zahllose Wohlthaten in reinster Absicht gespendet hat. Sie hat sich selbst schwere Lasten auferlegt, um anderen das Leben erträglicher, schöner zu gestalten. Ihre besten Thaten stammten aus ihr selbst, ihre schlimmsten Irrthümer entsprangen allzu großem Vertrauen auf fremde Ueberlegenheit'[2]).

Mit dieser Zeichnung der Marquise als der einflussreichsten Frau der französischen Geschichte hat Döllinger ein neues Geschichtsdrama in drei effectvollen Acten aufgerollt. Das Programm würde lauten: 1) Alliance der Frau von Maintenon mit ihren Gegnern, den Jesuiten; 2) die große Revolution von 1789, erste Schreckensfrucht der beiden verbündeten Mächte; 3) die Zerstörung des altkirchlichen Verfassungsbaues durch das Dogma

---

[1]) Kleinere Schriften 413. [2]) Akademische Vorträge 1, 417.

von der päpstlichen Unfehlbarkeit am 18. Juli 1870 — als Schlußtableau würde sich empfehlen: Die bebende Zukunft, welche das verhängnisvolle, welthistorische Wirken der Frau von Maintenon zu empfinden beginnt. Döllingers Geschichtsbaumeisterei hat ein Lustschloß hingezaubert. Bewiesen ist nichts, also ist auch nichts zu widerlegen.

Eine der merkwürdigsten Reden Döllingers ist die ‚Ueber Religionsstifter', gehalten in der Akademie der Wissenschaften am 25. Juli 1883 zur Vorfeier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs. Ueberaus wunderlich und bizarr ist sogleich der Eingang des Vortrags. Die Akademie habe sich versammelt, um den geliebten König und huldreichen Herrn zu dem bevorstehenden Antritt eines neuen Lebensjahres mit ihren Segenswünschen zu begrüßen und ihm mit gehobenem Herzen und frohen Empfindungen zu danken für alles, was sie unter ihm und durch ihn genieße. ‚Wir freuen uns des Bewußtseins, daß das Auge des Königs mit Wohlgefallen auf uns ruht, und daß er in unserer Körperschaft einen Verein von Männern sieht, welcher auf der ihm vorgezeichneten Bahn ernster wissenschaftlicher Forschung nach Kräften zum Wohl des Ganzen beizutragen strebt. Denn was anderes sollen und wollen wir sein, als die berufenen Pfleger und Diener jenes heiligen und hocherhabenen Gemeinwesens, welches der Christ täglich in der Bitte verkündet und herbeisehnt: zukomme dein Reich — das Reich der frei machenden Wahrheit'[1]). Was hat doch das Christenthum und das Reich der Wahrheit, dessen Haupt Christus, der König der Ewigkeit, ist, mit der Münchener Akademie zu schaffen? Was die Lehre dessen, der gesagt hat: ‚Wer nicht glaubt, wird verdammt werden'[2]), mit einer Körperschaft, die zunächst das bloße Wissen auf ihr Banner geschrieben, nach Glauben oder Unglauben ihrer Mitglieder nichts frägt und in manchem derselben an das paulinische Wort erinnert: ‚Das Wissen bläht auf'?[3]). Es ist eine abgeschmackte Parodie auf die Kirche und ihre Priester, wenn Döllinger von ‚jenem heiligen und hocherhabenen Gemeinwesen' redet und dabei sich sammt seinen aka-

[1]) Akademische Vorträge 3, 39. [2]) Mark. 16, 16.
[3]) 1 Korinth. 8, 1.

demischen Collegen für dessen berufene Pfleger und Diener hält. Welcher Christenmensch, der das ,Vater unser' täglich betet, hat je an eine solche Auslegung gedacht? Und hat Döllinger in der That ,täglich das heilige und hocherhabene Gemeinwesen' mit der Bitte: zukomme dein Reich ,verkündet und herbeigesehnt'?

Nach solch kläglichem, aber wissenschaftlichem Anfang hat der Redner ,geglaubt, an diesem, dem Könige geweihten Tage für seinen Vortrag auch ein königliches Thema wählen zu sollen. Ich darf es so nennen, nicht blos weil es ein Gegenstand ist, über welchen oft und viel nachzudenken die Völkerherrscher mehr noch als andere Sterbliche veranlasst sind, sondern auch darum, weil Religionsstifter gleich den Königen und neben ihnen, wenn nicht über ihnen, auf der Menschheit Höhen stehen. Die Herrschaft über die Seelen ihrer Gläubigen hat ihnen nicht selten auch Gewalt über die Leiber gegeben, und gleichwie das Prophetenthum mitunter zum Königthum geführt hat, so haben andrerseits auch Könige Neigung und Beruf empfunden, Religionslehrer zu werden und eine neue oder gereinigte Kirche zu gründen'. Was mag sich wohl der arme König Ludwig II bei diesem Phrasenschwall gedacht haben?

,Alle Religion beruht auf Autorität', führt der Redner des weiteren aus, ,und diese muss eine positive, geschichtlich gegebene, von einem über das Bewusstsein der Einzelnen hinaus liegenden Anfangspunkt abgeleitet sein'[1]) — ist unklar oder falsch; denn die sogenannte natürliche Religion wird keineswegs von einem über das Bewusstsein der Einzelnen hinaus liegenden Anfangspunkt abgeleitet. ,Die Religion ist so alt als das Menschenbewusstsein. Der erste Anfang der religiösen Entwicklung ist und bleibt uns freilich ein Geheimnis, wie die ganze Urgeschichte der Menschheit'[2]), d. h. wir wissen nichts davon. So spricht kein Historiker und kein gläubiger Christ, dem das erste Buch Mosis noch als Geschichtsquelle gilt. Indes Döllinger weiß doch manche sehr wirkungsvolle, wenn auch poetische Angaben über die Urgeschichte zu bieten. ,Kein Volk hat die Anfänge seiner Religion auf einen rein menschlichen Urheber zurückgeführt: — die Götter selbst sind es, welche zuerst sich den

---

[1]) Akademische Vorträge 3, 44. So wie die Worte des Redners lauten, wäre der Satz gleichbedeutend mit: ,Jede Religion muss übernatürlich sein', woran der große Theologe doch kaum gedacht hat.
[2]) AaO. 40.

Menschen geoffenbart haben, durch ihre Söhne, die Stammväter der Völker; das erste Menschengeschlecht stand noch in vertraulichem Verkehr mit den Göttern, seine ersten Könige waren Götter oder den Göttern entsprossene Heroen; die ersten Gesetze und socialen Einrichtungen, zusammen mit den gottesdienstlichen Formen, waren göttliche Anordnungen'[1]), so bei den Indiern, bei den Deutschen, bei den Aegyptern. ‚Als dann die wirklichen menschlichen Religionsstifter auftraten, fanden sie immer schon einen Göttercultus vor. Sie waren nicht Erfinder einer Religion, sondern Reformatoren: so Zoroaster, Buddha, Confucius .. Soll das Unternehmen einer Religionsstiftung gelingen, so muss vieles zusammentreffen. Mit dem festen Glauben an seinen Beruf muss der Religionsstifter die Gabe verbinden, bei seinen Hörern eine seiner eigenen entsprechende Seelenstimmung zu erwecken, das in ihm glühende Feuer auch in andern zu entzünden. Dazu gehört, daß er, ein echter Sohn seiner Zeit und seines Volkes, einem von vielen empfundenen Bedürfnisse Befriedigung biete. Er muss im rechten Zeitpunkt hervortreten, unter Menschen, welche, an dem Uebereinkommen irre geworden, der herrschenden Corruption oder Unwissenheit überdrüssig, von dem Gefühl geistiger Leere oder von qualvollen Zweifeln gepeinigt, sehnsüchtig nach einem Verkünder besserer Dinge, einem Seelenführer ausschauen. Sodann aber gibt es auch auf religiösem Gebiete eine Genialität, welche siegreich alle Hemmnisse durchbricht und die Geister unterwirft, so daß sie gleich der Götheschen Iphigenie, gehorsam sich am Schönsten freuen[2]) und durch den empfangenen Glauben zu einer höheren Lebensstufe erhoben fühlen'. Den ursprünglich moslemischen Gedanken, daß es für Religionsstifter eine eigene Zone gebe, hat sich mit Peschel und Schäffle auch Döllinger angeeignet. Diese Zone monotheistischer Religionsstifter umfasse aber nicht blos die Wüste zwischen dem sechsundzwanzigsten und dreiunddreißigsten Grad nördlicher Breite, sondern dehne sich noch etwas weiter über das innere Asien aus, ‚eine fruchtbare Heimat des Prophetenthums, dieses Wort im moslemischen Sinn genommen'. Ibn-Khaldun gebe sogar eine Art Naturgeschichte des Prophetenthums. ‚Die Propheten sind nach ihm die auserwählten

[1]) AaO. 44. [2]) Deutscher Merkur 1883, 258. Was Dr. Max Lossen gedruckt hat: ‚gehorsam sich am schönsten frei' (Akademische Vorträge 3, 46), ist sinnlos.

Werkzeuge Gottes, die Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Sie empfangen ihre Offenbarungen theils plötzlich und unvorbereitet, theils erst nachdem sie sich dazu disponiert haben. Im Moment der Mittheilung, die gewöhnlich durch einen Engel geschieht, befinden sie sich im Zustand der Verzückung, der umgebenden Außenwelt entrückt; man hört ein halblautes Seufzen oder Keuchen. Sie scheinen ohnmächtig zu sein, sind aber in der That nur absorbiert in dem sie umfangenden Geisterreich.. Sie hören das dumpfe Geräusch von Worten und verstehen ihren Sinn, sie sehen die Gestalt des gottgesandten Boten; die Ekstase geht vorüber, der Geist aber behält die Erinnerung an das Geoffenbarte.' An die Spitze der Ekstatischen stellt der Redner Muhammed. ‚Er war, mit Ibn-Khaldun zu reden, zum Prophetenthum disponiert. Nach langem, einsamem Leben in einer Höhle hatten lichte Träume und schreckliche Visionen ihn bald erfreut, bald auch so gepeinigt, daß er an dämonischer Besessenheit zu leiden fürchtete. Eine der Epilepsie ähnliche Krankheit war hinzugetreten. Bewußtlos, wie ein Betrunkener, pflegte er niederzustürzen, schäumend mit geröthetem Antlitz und thierisch klingenden Tönen.. Muhammed hat sich übrigens nicht immer auf der moralischen Höhe seines ersten Prophetenthums erhalten; mehr als einmal hat er nachmals Lüge und Trug sich gestattet und mancherlei unmoralische Mittel anzuwenden nicht verschmäht!' — ein neues Seitenstück zu den Päpsten, die Döllinger auch in dieser Rede wiederholt anfällt. ‚Der Glaube, unter göttlicher Inspiration zu stehen, ein aus Millionen erlesenes Werkzeug der Gottheit zu sein, ist eben, wie die Geschichte aller Religionen beweist, eine gefährliche Versuchung: er entbindet gelegentlich vom Sittengesetz, heiligt verwerfliche Mittel und verkleidet menschliche Begier und Leidenschaft in göttliche Impulse oder doch Zulassungen, vor allem dann, wenn, wie gewöhnlich der Fall, der Prophet auch Herrscher ist oder es im Interesse seiner Lehre werden zu müssen wähnt'. Döllinger hatte bemerkt, daß sich die Propheten für ihre Ekstasen nicht selten ‚disponieren'. Diese Mittel sind eigenthümlicher Art. ‚Zu allen Zeiten', sagt er, ‚im höchsten vorgeschichtlichen Alterthum wie heute noch, hat man unter vielen Völkern es verstanden, Ekstasen methodisch einzuleiten; die Kunst der Entzückungen wurde und wird im Osten vielfach geübt. Die Brahmanen bedienten sich schon vor Jahrtausenden des bezaubernden Soma-Trankes, wie die

Zoroastrier des Haoma, und die Wirkungen waren so beseligend, daß sie dieses Soma zugleich der Gottheit als die kostbarste, auch für sie stärkende Opfergabe darbrachten, ja es selber zu einer viel angerufenen und gefeierten Gottheit machten. Haschisch, Opium oder Beng und ähnliche stark alkoholische Getränke und Präparate werden im Orient seit langer Zeit schon und fortwährend zur Erzeugung religiös-ekstatischer Zustände von moslemischen Mönchsorden und von den Sufis gebraucht. In solchen Visionen und gehörten Stimmen wird nun aber der Stoff gewöhnlich aus der subjectiven Vorstellungsweise des Schauenden oder Vernehmenden gewonnen. Gedanken, Wünsche, Ahnungen und Hoffnungen, welche verborgen und vielleicht unbewußt in seinem Innern ruhten, gewinnen plötzlich Gestalt und Ausdruck und treten sinnfällig als ein ihm Gezeigtes oder Gesagtes in sein Bewußtsein.. Dem Seher selbst fehlt jedes Kriterium zur Beurtheilung solcher Zustände und ihres Verhältnisses zum Alltagsleben. Dem Kreise seiner Jünger fehlt es auch, aber seine begeisterten Worte zünden in den empfänglichen Gemüthern eines ergebenen Jüngerkreises, der, durch Sehnsucht und Vertrauen vorbereitet und disponiert für die von ihm gleichsam magisch ausströmende Influenz, dem Meister unbedingten Glauben entgegenbringt. So kommt die neue Religion zustande'.

Döllinger hat auf dem Gebiete der Religion den vollständigsten Indifferentismus gepredigt und den Sinn für das wahre Christenthum verloren. Seine Religion ist die theoretische Gleichberechtigung aller religiösen Bekenntnisse; jedes scheint gleich gut oder gleich schlecht, jedes gleich wahr oder gleich falsch. Was die Praxis angeht, so kann er empört sein über die Mißachtung irgend einer Secte; nur die Bedrückung des Katholicismus ist ihm selbstverständlich[1]). Auf dieser Grundlage ist der Vortrag über die Geschichte der religiösen Freiheit aufgebaut, den er in der Festsitzung der Münchener Akademie am 28. März 1888 gehalten hat.

Der Verfasser selbst mag die Schwächen seiner ‚Geschichte der religiösen Freiheit' empfunden haben. Als man ihn drängte, den Vortrag ‚wenigstens einstweilen in der Allgemeinen Zeitung drucken zu lassen', gab er den Bescheid, er habe erst nachträglich gemerkt,

[1]) Vgl. Akademische Vorträge 3, 289 291.

was das für eine schwierige und verwickelte Frage sei. Er dachte nun daran, die akademische Rede zu einem besondern Büchlein zu erweitern, kam aber über abgerissene Notizen, Quellencitate und einige wenige ausführlichere Sätze nicht hinaus, die in den Schatz der akademischen Vorträge aufgenommen sind[1]). Wären die Anschauungen des Akademikers über die allgemeine Religionsfreiheit, von der etwa nur die katholische Kirche auszunehmen ist, begründet, dann gäbe es im Himmel und auf Erden kein intoleranteres Wesen als Gott den Herrn selber, der das schrankenlose Recht der Selbstbestimmung für dieses oder jenes religiöse System oder auch für die Leugnung aller Religion so wenig zu achten weiß, daß er — nach christlichem Glauben — den schwer und schuldbar Irrenden mit ewiger Pein züchtigt.

Stand im übrigen der Stiftspropst der von ihm ins Leben gerufenen Secte der Altkatholiken sehr fern, in dem Kampfe für die ‚Wahrheit', für die ganze, ungetrübte, göttliche Wahrheit trafen, wenn man Worten glauben dürfte, die Bekenner der Neulehre und ihr geistiger Vater wunderbar zusammen. Er war daher auch des Glückwunsches wert, den ihm Bischof Reinkens zum neunzigsten Geburtstag, am 28. Februar 1889, übersandte. Das Schreiben ist ein Panegyrikus auf den Jubilar, aber zugleich eine liebevolle Mahnung, daß der Gefeierte, wenn er nun einmal nicht zu den Schäflein des Bischofs Reinkens zählen wolle, doch um Gottes willen nicht etwa vaticanisch werde, was bei seiner bekannten Charakterlosigkeit wohl möglich wäre. Der Oberhirt sprach seine Besorgnis in folgender Form aus: ‚Möge Gott in seiner Weisheit Fürsorge treffen, damit das hehre Beispiel, welches Sie allen niederen Kränkungen und allen glänzenden Versuchungen gegenüber in dem beharrlichen Zeugnisse gegeben haben, daß es für den Christen auf Erden nichts Köstlicheres gibt, als dem Könige der Wahrheit opferfreudig zu dienen, niemals durch äußere Umstände verdunkelt werde. Dieses Beispiel muſs leuchten in der Weltgeschichte, bis der Herr wiederkommt, der dazu geboren ward, auf daß Er der Wahrheit Zeugnis gebe, und dieses Zeugnis am Kreuze mit Seinem Blute besiegelt hat'. Reinkens hat das Verdienst, daß er den ‚Isolierten' an der wun-

[1]) Bd 3, 295 ff.

deſten Stelle zu faſſen verſtand. Unter der Schar der Gratulanten fehlten, wie der Deutſche Merkur[1]) hervorhebt, ‚nur die Römlinge, denn für ſie darf er ja kein großer Gelehrter und nicht der erſte Kirchenhiſtoriker mit einem die höchſte Bewunderung erweckenden Wiſſensumfang ſein, weil ſie mit einer ſolchen Anerkennung zugleich ihrem vaticaniſchen Kirchenthum das Todesurtheil ſelbſt ſprechen würden‘.

Reinkens hat nicht ohne Grund ſein Mißtrauen gegen Döllinger angedeutet, wiewohl Huber den Altmeiſter in den hoffnungsreichen ſiebziger Jahren als das altkatholiſche Urbild von Heldenhaftigkeit und Ueberzeugungstreue beſungen hatte. Vielſagend iſt in dieſer Beziehung die Stellung des Stiftspropſtes zur Redemptoriſtenfrage. Die Redemptoriſten ſind gleich andern Orden durch Bundesrathsbeſchluſs vom 13. Mai 1873 aus dem deutſchen Reich ausgewieſen worden. Sie galten als verwandt mit den Jeſuiten. Auch Döllinger hatte ſich in einem officiell von ihm begehrten Gutachten für dieſe Geiſtesverwandtſchaft ausgeſprochen. Die Zeiten waren andere geworden. Man hielt es für gerathen, den Katholiken ein Opfer zu bringen. Im Intereſſe des kirchlichen Friedens ward die Frage angeregt, ‚ob nicht der Bundesrathsbeſchluſs vom 13. Mai 1873 bezüglich und zu Gunſten der Congregation der Redemptoriſten eine Aenderung erfahren könnte‘. Wiederum ſchien das fachmänniſche Urtheil Döllingers erwünſcht; man mochte der Anſicht ſein, daß man in gewiſſen Dingen von ihm alles auswirken könne. Früher hat er ſein Gutachten nach der damaligen Auffaſſung der Regierungen ‚wiſſenſchaftlich‘ formuliert. Dieſe Erklärung war jetzt zweckwidrig. Man bedurfte einer neuen. Freiherr von Lutz konnte es ihm nicht deutlicher ſagen, was er von ihm wünſche. ‚Euer Hochwohlgeboren würden mich zu lebhaftem Danke verpflichten, wenn Sie die Frage der Verwandtſchaft der Redemptoriſten mit den Jeſuiten neuerdings Ihrer geneigten Würdigung unterſtellen und ſich gefälligſt darüber äußern möchten, ob ſich Namhaftes und Defenſibles zu Gunſten einer Nichtverwandtſchaft der Redemptoriſten mit den Jeſuiten ſagen läſst, dann ob und welche Thatſachen und Vorgänge etwa ſeitdem [ſeit 1873] die Entfernung und Entfremdung der Redemptoriſten von den Jeſuiten verurſacht, und ob

[1]) 1889, 77.

dieselben eine wesentliche Aenderung der für den Bundesrath im Jahre 1873 maßgebend gewesenen Unterlagen bewirkt haben'. Für einen offenen Charakter stand die Antwort auf diese ministerielle Frage fest und musste namentlich für Döllinger fest stehen. Unter starker Mitwirkung von Reusch hatte er eben noch alles aufgeboten, in der ‚Geschichte der Moralstreitigkeiten', welche 1889 erschien, die verworfene Moral der Jesuiten in das gebürende historische Licht zu stellen — und diese jesuitische Moral ist, wie Döllinger-Reusch eingehend beweisen, die des heiligen Alfons von Liguori, des Stifters der Congregation vom heiligsten Erlöser. Die Redemptoristen sind also in dem für Döllinger offenbar wesentlichsten Punkte mit den Jesuiten verwandt, sind staatsgefährlich wie diese. Ein dem Stiftspropst günstig gesinnter Correspondent der Allgemeinen Zeitung[1]) meint sogar, daß dies auch Döllingers Auffassung gewesen sei: ‚Innerlich stand er auf dem Standpunkt, daß vor 1870 wohl ein sachlicher Unterschied zwischen den einzelnen Orden bestanden habe, daß aber nach 1870 und speciell, nachdem der Stifter der Redemptoristen, Alfons von Liguori, zum doctor ecclesiae ernannt worden, ein sachlicher Unterschied nicht nur zwischen Redemptoristen und Jesuiten nicht mehr bestehe, sondern überhaupt sämmtliche Orden den Tendenzen der Jesuiten so unterworfen seien, daß der eine so zuläßig oder unzuläßig erscheine wie der andere'. Diesen Standpunkt vertrat Döllinger nach dem genannten Correspondenten innerlich. Der hochbetagte Gelehrte befand sich zur Zeit der Lutz'schen Anfrage gerade in Tegernsee, war also weit mehr, als in München, sich selbst und seiner Unbestimmtheit überlassen. Nach langem Zögern entschloss er sich, äußerlich eine Schwenkung zu machen, die ihm unbequem genug sein mochte. Es galt, das Ansinnen des Ministers nicht rundweg abzulehnen, und es galt zugleich, nicht in den grellsten Widerspruch mit dem ersten Gutachten zu gerathen. Die Lage war peinlich. Döllinger half sich mit der Erklärung: ‚Nach meiner Ueberzeugung sind zwei Thatsachen anzuerkennen. Erstens, die Redemptoristen sind wesentlich verschieden vom Jesuiten-Orden und stehen in keinem organischen Zusammenhang mit demselben, obgleich allerdings eine gewisse Aehnlichkeit und Geistesverwandtschaft zwischen beiden Körperschaften vorzüglich dadurch besteht, daß der

[1]) 1891 Juli 29 Morgenblatt S. 2.

jüngere Orden in einigen Dingen den ältern nachgeahmt, manche Statuten und Einrichtungen von ihm entlehnt hat. Zweitens, es ist kein Grund vorhanden, den Liguorianer-Orden überhaupt oder speciell bezüglich Deutschlands für staatsgefährlich zu erklären. Er steht, was Staatsleben und Politik betrifft, den andern in Deutschland zugelassenen Orden gleich' — kurz: Die Redemptoristen sind trotz einer gewissen Geistesverwandtschaft mit den Jesuiten doch wesentlich von ihnen verschieden und nicht staatsgefährlich. So durfte der ‚sich ewig treu bleibende' Döllinger hoffen, beide Klippen glücklich umsegelt zu haben; es entgieng ihm dabei wohl vollständig, daß er in dieser Gewissenssache jene Zweideutigkeit bewies, die er in der Moral des heiligen Alfons und der Jesuiten gefunden und so bitter gerügt hatte. ‚Das Gutachten ist ganz curios abgefaßt', haben daher auch die Freunde Döllingers bekannt. Man hat auf ein Wort hingewiesen, das Cornelius in der Gedächtnisrede auf den verstorbenen Stiftspropst gesprochen: ‚Nicht in gleichem Maß [wie in der theoretischen Ueberschau der Weltverhältnisse] schritt er fort in der Praxis des Lebens, vielmehr schien es zuweilen, als ob die Weite des Blickes etwas abbreche von der scharfen Auffassung des Nahen. Er machte Mißgriffe'. Der verständnisinnige Redner war zu rücksichtsvoll gegen den Gesinnungsgenossen, als daß er den tiefer wurzelnden Charakterfehler aufgedeckt hätte, welcher den allzeit wankenden und schwankenden Döllinger kennzeichnete.

Das mit findiger Umsicht erstattete Gutachten über die Redemptoristen entsprach dem Zwecke des Herrn von Lutz nicht vollkommen. Es wird gemeldet, daß er gegen Ende December 1889, zwei oder drei Wochen vor Döllingers Tode, denselben nochmals um ein Urtheil in der Redemptoristenfrage angieng. Dieser habe sich verschiedene Werke von der Bibliothek holen lassen, und sei noch in seinen letzten Lebenstagen mit der Sache beschäftigt gewesen. Doch da ihm das Schreiben bereits große Mühe kostete, scheint er darüber nichts zu Papier gebracht zu haben. Er weilte jetzt in München, war also Einflüssen ausgesetzt, die in Tegernsee fehlten. Die Mittheilung Beyschlags ist daher sehr glaubhaft, daß nach mündlichen Aeußerungen, die Döllinger that, dessen drittes Gutachten gegen die Redemptoristen und ‚negativ für Herrn von Lutz ausgefallen' wäre.

Den Apologeten war durch diese fatalen Vorgänge eine misslicher Aufgabe gestellt. Der friedliebende Mann habe seine zweideutige Erklärung flüchtig und halb widerwillig niedergeschrieben, heißt es in der Allgemeinen Zeitung. Beyschlag meint, es sei begreiflich, daß der Einundneunzigjährige, Ruhebedürftige, fern von seiner Bibliothek und andern literarischen Hilfsmitteln, sich mit der verdrießlichen Zumuthung möglichst kurz abzufinden suchte. Diese Berufung auf das hohe Alter und die Schwäche des Gelehrten dürfte unter allen Beschönigungsversuchen die am wenigsten berechtigte sein. Zwar schloss auch Professor Cornelius aus dem ungewöhnlich langsamen Vortrag bei der letzten akademischen Rede Döllingers am 15. November 1889 auf dessen körperliche Ermüdung; aber nach Lossen, dem Herausgeber dieser Rede, mit Unrecht. ‚Aus dem vorliegenden Manuscript hat sich ergeben, daß jenes langsame Sprechen nicht etwa eine Folge beginnender Altersschwäche gewesen ist, sondern davon, daß Döllinger, in Ermanglung eines fertigen Manuscripts, theilweise frei vorzutragen hatte. Wir dürfen also behaupten, gerade diese Rede beweise, wie geistesfrisch Döllinger bis zu seiner letzten Krankheit geblieben sei'.

Den Stoff für die letzte akademische Leistung bot der Untergang des Tempelordens. Die jetzt gedruckte Abhandlung ist eine unvollendete Neubearbeitung eines Vortrags, den der Stiftspropst in der historischen Classe der Akademie am 18. März 1864 gehalten hatte — nach seiner eigenen Angabe beschäftigte ihn der Gegenstand schon seit dem Jahre 1841. Jener Vortrag von 1864 war, wie es scheint, fast druckfertig, wurde aber bei Seite gelegt und zum Theil vernichtet, so daß sich von diesem ältern Manuscript nur noch einzelne Blätter vorfanden.

Döllinger hat die Templer für zweifellos unschuldig gehalten. Ist auch seine Beweisführung matt und belanglos, so bleibt es doch wahr, daß bedeutende Autoritäten und zwar ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses, nicht blos für die entgegengesetzte Ansicht, sondern auch für die seinige eintreten. Wer indes die Thätigkeit des großen Gelehrten im Laufe der letzten Decennien genau verfolgt hat, wird gestehen müssen, daß in der ganzen Templerfrage dem Stiftspropst weit mehr gelegen war an der Schuld des Papstes, welcher nach seiner Ansicht den Orden unrechtmäßiger Weise zerstört hat, als an der Unschuld einer geistlichen Genossen-

schaft. Diese Mitschuld des Papstes wird in der That als eine enorme gezeichnet. Döllinger hat zum Schluss seiner Rede hingewiesen auf ‚drei Folgen, welche die Vernichtung des Ordens nach sich gezogen hat': 1) sie kam der bald danach vordringenden türkischen Herrschaft sehr zu statten; 2) jene Härte und widersinnige Grausamkeit der französischen Criminaljustiz, wie sie im wesentlichen bis zur französischen Revolution fortbestand, wurde damals theils begründet, theils befestigt; 3) von nun an war der dämonische Sabbath, die Vorstellung eines persönlichen Umgangs mit dem Teufel, kurz der Hexenwahn, durch die höchste kirchliche und staatliche Autorität förmlich bestätigt und unantastbar geworden — aus der Unzahl von Beschwerden, welche der Stiftspropst gegen das Papstthum erhoben, waren das nur einige wenige, die er früher schon und wiederholt in der schärfsten Form vorgetragen hatte. Mit ihrer nochmaligen Hervorhebung beschloss Döllinger seine Thätigkeit als akademischer Redner. Die Glühhitze seines Hasses gegen Rom hatte seinen sonst so klaren, gut und scharf blickenden Geist wie versengt und bezüglich des Papstthums eine Monomanie, einen Heisshunger der Anschwärzung, in ihm erzeugt[1]).

Und diesem Papstthum, das nach dem fortgeschrittenen Döllinger heidnischen Ursprungs war, das durch seine planmäßigen, seit dem fünften Jahrhundert betriebenen Fälschungen zu Gunsten einer angemaßten Weltherrschaft die Kirche Gottes zerrüttet hat, so daß diese seit dem 18. Juli 1870 nur noch aus einem römischen Zwingherrn und hundertachtzig Millionen Knechten besteht, — Döllinger hat Schritte gethan, sich diesem verruchten Papstthum zu unterwerfen. Die Thatsache ist unbekannt, aber auf das beste beglaubigt. Der für die Veröffentlichung gütigst zur Verfügung gestellte Bericht, über den hinaus weitere Mittheilungen augenblicklich nicht zulässig erscheinen, lautet: ‚Einer der ersten Aegyptologen der Gegenwart, welcher vor dem 18. Juli 1870 die päpstliche Unfehlbarkeit bekämpft hatte und auch nachher noch mit Döllinger in freundschaftlichen persönlichen Beziehungen geblieben war, stellte ihm vor, das vaticanische Concil habe nicht die persönliche, sondern die amtliche Unfehlbarkeit des

---

[1]) Vgl. Akademische Vorträge 1^2, 339.

Papstes definiert, wenn er ex cathedra spreche, d. h. als Oberhaupt der Kirche deren Glauben bezeuge. Döllinger erklärte sich bereit, auf diese Interpretation hin das Vaticanum anzuerkennen und sich mit Rom auszusöhnen. Als jener Aegyptologe im Herbste 1889 nach Rom reiste, besuchte er Döllinger unterwegs, welcher mit ihm eine Unterwerfungsformel aufzeichnete und ihn wiederholt bat, die Sache ja angelegentlich zu betreiben. Der Beauftragte ward aber in Rom vom Fieber ergriffen und mufste unverrichteter Sache von dort zurückreisen. Bald darauf starb bekanntlich Döllinger'.

Am Ende seines Lebens, nachdem er ein Menschenalter hindurch den heiligen Stuhl im Namen der Wissenschaft und mit den Waffen des Unglaubens auf das heftigste bekämpft hatte, läfst sich der ‚gröfste Theologe Deutschlands' von einem Laien belehren, was denn eigentlich die päpstliche Unfehlbarkeit sei, und erklärt sich zufrieden gestellt durch eine mehr als zweideutige Unterwerfungsformel; denn eben dann bezeugt der Papst den Glauben der Kirche, wenn er ex cathedra d. h. als Oberhaupt der Kirche spricht. Ferner hat doch Döllinger oftmals und mit nachdrücklicher Entschiedenheit betont, Pius IX habe nicht ein Dogma blos, sondern drei neue Dogmen ‚auferlegt', zu denen ja auch die von dem Stiftspropst so arg mitgenommene unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau gehörte, eine Lehre, die in ähnlicher Weise wie die Infallibilität nur auf dem Wege von Fälschungen Eingang gefunden habe. Wollte Döllinger sich in all diesen Stücken fügen, auch die in der Kirche als ökumenisch geltenden Concilien, auch den Opfercharakter der heiligen Messe anerkennen usf.? Ist es ihm Ernst gewesen, dann war er der Welt ein offenes Zeugnis seines Widerrufs schuldig, und niemand hätte sich über die Rückkehr des verlornen Sohnes inniger gefreut als der von diesem so viel geschmähte heilige Vater in Rom.

‚Ich lebe ruhig und vergnügt fort und arbeite noch, soviel meine Kräfte es erlauben', schrieb er an Neujahr 1890. ‚Er wollte dieselben', sagt Friedrich am Schlufs seines Nekrologs[1]), ‚zunächst auf die weitere Ausführung seines letzten akademischen Vortrages über den Untergang des Tempelordens verwenden, zugleich jedoch die Gelegenheit benützen, um die geringe historische

[1]) Beilage zur Allg. Ztg 1890 April 9 S. 3.

Wahrheitsliebe der ultramontanen Historiker zu geißeln und, auf seine Jugend zurückkommend, den jesuitisch-römischen Theologen ihr Verbrechen, die katholische Lehre von der Tradition aufgegeben zu haben, nachweisen'. Da ergriff auch ihn die Influenza. Am 9. Januar Nachmittags trat ein Schlaganfall hinzu, der ihm die rechte Seite lähmte. Der Kranke verlor das Bewußtsein und kam nicht mehr zu sich. Die Allgemeine Zeitung hat die Nachricht gebracht, daß Friedrich ihn am Morgen des 10. Januar mit den Sterbesakramenten versehen habe. Am Abend desselben Tages ist Döllinger gestorben, ,nicht, ohne den Umstehenden noch eine freudige Ueberraschung zu bieten', erzählt derselbe Friedrich; ,vor uns lag — Dante: es war uns, als schaute auch Döllinger jetzt, was sein Lieblingsdichter Dante in seiner Divina Commedia gesungen hat'. Wer wollte es ihm nicht wünschen? — Leider ist es eine unleugbare Thatsache der Geschichte geworden, daß der Mann, welcher ehedem für die Kirche so glorreich gestritten hatte, in dem letzten Drittheil seiner irdischen Laufbahn die herrlichen Gaben, welche der Schöpfer ihm verliehen, der Leidenschaft widerspruchsvoller, unehrlicher Bestrebungen dienstbar gemacht hat. Der große Gelehrte schien mit seiner Feder den Felsen Petri zertrümmern zu wollen. Er hat den Felsen geritzt. Die Feder ist stumpf geworden, die Hand erlahmt. ,Eines aber ist gewiß: unter allen Trümmern wird Ein Institut aufrecht bleiben, aus allen Fluthen der Umwälzung wird es stets wieder unversehrt emportauchen, denn es ist unverwüstlich und unsterblich — der Stuhl Petri'[1]).

---

[1]) Döllinger, Kirche und Kirchen (1861) 680.

Ausführlicher ist der Gegenstand der fünf Artikel über Döllinger behandelt in meiner Schrift. ,Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik'. Innsbruck, Fel. Rauch 1892.

Lehrt der hl. Thomas den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen?

Von Bonifatius Jeschlin S. J.

III.

1. Nach dem hl. Thomas ist es Sache des Weisen, sich um die Ausdrücke nicht zu kümmern; auch soll die Frage über die Worte zurücktreten, wo es sich um die Sache handelt[1]). — Gerade in der Frage, die uns beschäftigt, dürfen wir einzelne Wendungen nicht zu sehr drängen, sondern müssen vor allem auf den Zweck des hl. Lehrers zurückgehen. So nennt er an einer Stelle die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein eine reale[2]); anderswo lehrt er ausdrücklich, daß in den Geschöpfen ‚der Sache nach', in Gott aber nur ‚dem Begriffe nach' ein Unterschied vorhanden sei[3]). Dagegen lehrt er in seinem Commentar zum Werke über

---

[1]) Sapientis est non curare de nominibus. 2. Sent. dist. 3 q. 1 a. 1. — Cum de rebus agitur, debet quaestio nominum intermitti. De Verit. q. 18 a. 6. [2]) Omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum . . et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. De Verit. q. 27 a. 1 ad 8. [3]) Sicut se habet actus ad id, cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille, qui mensuratur tempore, differt ab eo, cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus, et secundum rationem successionis . . Actus

die göttlichen Namen einfachhin, daß auch in den Geschöpfen dieser Unterschied ‚nicht der Sache nach‘, sondern nur ‚dem Begriffe nach‘ statthabe[1]). Im genannten Werke ist nämlich oft die Rede vom Sein an sich, vom Leben an sich. Es frägt sich, wie diese und ähnliche Ausdrücke zu verstehen seien. Dionysius, antwortet der hl. Thomas, bedient sich häufig platonischer Ideen, ohne aber die Irrthümer der Platoniker anzunehmen. Die Worte ‚an sich‘, per se, besagen eine Scheidung. Faßt man nun diese abstracten Ideen als getrennt von den Dingen auf, so weicht Dionysius insofern von den Platonikern ab, als er nicht mehrere getrennte Principien annimmt, sondern nur ein Princip, nämlich Gott, der das Sein und das Leben schlechthin ist. Unterscheidet man aber diese abstracten Begriffe nur im Denken von den concreten Dingen, dann ist kein Unterschied der Sache nach vorhanden, sondern nur dem Begriffe nach. — Wenn der hl. Thomas Wesenheit und Sein in Gott dem Begriffe nach unterscheidet, so versteht es sich immerhin von selbst, daß dieser Unterschied anders in Gott, anders in den Dingen sich findet, auch wenn wir in den letztern nur dem Begriffe nach ihn machen. Unser Denken über Gott ist ein analoges Denken. Wir unterscheiden nach unserer Vorstellungsweise, die von den Dingen bedingt ist, in Gott Dasein und Wesenheit; aber wir können sie nicht ausscheiden wie in den Dingen; denn das Sein gehört zu seinem Wesen. Das Sein aber gehört

---

autem, qui mensuratur aevo, sc. ipsum esse aeviterni, differt ab eo, cujus est actus, *re* quidem, sed non secundum rationem successionis.. Esse autem, quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo, cujus est actus, sed differt tantum ratione. 1. Sent. dist. 19 q. 2 a. 2.

[1]) Platonici, quos multum Dionysius imitatur, ante omnia participantia composita posuerunt separata per se existentia.. Dionysius consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam et esse et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus. Cum ergo dicitur per se vita, dupliciter intelligi potest. *Uno modo* secundum quod importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. *Alio modo* secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem, et sic per se vita est ipsa vita, quae inest viventibus, quae *non* distinguitur *secundum rem*, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis. De div. Nom. c. 5 lect. 1.

nicht zum Wesen der Dinge; daher haben sie eine Ursache und könnten auch nicht sein. In dieser Gegenüberstellung mag man den Unterschied selbst einen realen nennen; denn Sache des Weisen ist es, sich um die Ausdrücke nicht zu kümmern. Aber die Vertheidiger des realen Unterschiedes wollen mehr. Während die Gegner desselben meinen, Gott verleihe den Dingen das Sein eben dadurch, daß er sie hervorbringt, wollen jene zwei Principien in den Dingen finden, die Wesenheit als physische Potenz, und die Existenz als physischen Act oder Formalursache, während Gott die Wirkursache beider ist. Und eben dieses nun begreifen wir schwer, wie der hl. Thomas bei aller Freiheit des Ausdruckes im genannten Commentar einfachhin behaupten konnte, der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Sein, die wir im Denken machen, entspreche ein bloßer Unterschied dem Begriffe nach und nicht der Sache nach in den Dingen, wenn er die zwei physischen Principien gewissermaßen als die Grundsteine seines ganzen philosophischen Gebäudes angesehen hätte.

2. Es ist gewiss, daß der hl. Thomas an vielen Stellen den Unterschied betont, aber ebenso gewiss ist es, daß er nirgend in dieser ausdrücklichen Weise sich die Frage stellte, wie wir dieselbe eben noch bestimmt haben. Wir müssen also aus dem Zwecke, den der hl. Thomas im Auge hat, näher bestimmen, welcher Art dieser Unterschied sei. Der Zweck des hl. Thomas tritt klar hervor in der Abhandlung über die Natur der Engel. Zuerst will er darlegen, was menschliche Forschung darüber gelehrt hat. Dann will er die Ergebnisse prüfen und das Wahre vom Falschen ausscheiden. Ein zweifacher Irrthum begegnet ihm. Was die Natur der Engel angeht, so lehrt Avicebron irrthümlich, daß dieselben aus Stoff und Form zusammengesetzt seien. Was den Ursprung betrifft, so lehren einige, daß die Engel gar keine Ursache ihres Daseins haben; andere leiten zwar den Ursprung derselben von Gott ab, meinen aber, daß nicht alle von Gott unmittelbar erschaffen seien; zu letztern gehört Avicenna. — Nur allmählich nämlich und wie schrittweise stieg der menschliche Geist zur Erforschung des Ursprungs der Dinge fort. Anfangs setzte man den Ursprung einzig in die äußere Umwandlung, d. h. in die zufälligen Veränderungen, während man die Substanz der Dinge ‚Stoff‘ nannte und als erstes, gänzlich unverursachtes Princip ansah. Die ersten Philosophen vermochten mit ihrem Verstande

nicht über die Unterscheidung von Substanz und Accidens hinauszukommen. Andere schritten schon weiter vor, indem sie dem Ursprunge der Substanzen selbst nachforschten und auch einige Substanzen annahmen, die verursacht seien. Aber weil sie immerhin mit ihrem Intellecte außer den Körpern nichts wahrzunehmen vermochten, so lösten sie zwar diese Substanzen in gewisse Principien auf, aber blos körperliche, indem sie den Ursprung der Dinge in die bloße Vereinigung, beziehungsweise Trennung verschiedener Körper setzten. Die späteren Philosophen aber schritten noch weiter vor, indem sie die sinnenfälligen Substanzen in die wesenhaften Bestandtheile ihrer Wesenheit auflösten, nämlich in Materie und Form. Aber über diese Entstehungsweise hinaus ist nach Aristoteles noch eine höhere anzunehmen. Das erste Princip nämlich muss absolut einfach sein, das nicht blos theil hat am Sein, sondern das subsistente Sein ist. Daher muss eine weitere Auflösung stattfinden, die allen Dingen gemeinsam ist, indem man dem Intellecte nach (intellectu) jedes Wesen auflöst, in das, was es ist, und in sein Sein (in id, quod est, et in suum esse). Ueber der Entstehung also durch substantielle Umwandlung, d. h. durch Hinzutritt der Form zum Stoffe, muss ein höherer Ursprung angenommen werden, wonach die Gesammtheit der Dinge ihr Sein von Gott erhält, dessen Wesenheit Sein ist[1]). — Auf diese Unter-

---

[1]) Paulatim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriore mutatione rerum originem consistere homines aestimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis, fieri rerum statuerunt non esse aliud quam alterari, ita quod id, quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes etiam ipsarum substantiarum originem investigarunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri . . Posteriores vero philosophi ulterius processerunt resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma . . Sed ultra hunc modum fiendi necesse est secundum sententiam Platonis et Aristotelis ponere altiorem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est, quod non hoc modo esse ponatur, quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens . . Oportet

scheidung hin gewinnt der hl. Thomas ein Zweifaches: einmal den Begriff der Schöpfung, wonach die ganze Substanz hervorgebracht wird, oder das Sein schlechthin; dann gewinnt er den Begriff der stofflosen Form. Denn fällt auch die Zusammensetzung aus Stoff und Form fort und besteht die Wesenheit der geistigen Substanz in keiner Weise aus zwei constitutiven Elementen, so bleibt doch die Herleitung dieser reinen Formen von Gott. Hiemit sind aber die zwei Grundirrthümer überwunden.

Merkwürdig ist, daß die meisten Stellen, in denen der reale Unterschied besonders deutlich gelehrt werden soll, gerade mit der Frage über die Natur der Engel zusammenhängen. So glaubt P. Liberatore die herrlichsten Beweise für diese tiefsinnige Lehre in der Erstlingsschrift des hl. Thomas, sowie im zweiten Buche seiner philosophischen Summa zu finden. Was das letztere Werk angeht, so braucht man nur die Ueberschriften der betreffenden Abschnitte zu lesen, um zu sehen, daß der Zweck unmöglich die Lösung unserer Streitfrage sein kann. Nachdem er das Dasein der intellectuellen Substanzen bewiesen, zieht er aus deren Erkennen und Wollen drei Folgerungen: einmal schließt er, daß die intellectuelle Substanz kein Körper ist; ferner folgert er, daß sie immateriell ist, d. h. nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist; endlich zeigt er, daß sie eine subsistente Form ist, die in ihrem Sein in keiner Weise vom Stoffe bedingt ist[1]). Damit aber niemand auf den Einfall komme, diese Einfachheit der reinen Formen der Einfachheit des göttlichen Wesens gleichzustellen, entwickelt der hl. Lehrer drei weitere Gedanken. Bei aller Einfachheit findet sich immerhin eine gewisse Zusammensetzung; denn auch in ihnen unterscheidet sich Wesenheit und Sein. Folgerichtig haben wir selbst in diesen Substanzen die Zusammensetzung aus Potenz und Act. Doch sind die zwei Zusammensetzungen aus Stoff und Form und aus Wesenheit und Sein nicht gleichartig, obwohl beide aus Potenz

---

igitur *communem quamdam resolutionem* in omnibus fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id, quod est, et in suum esse: Oportet igitur supra modum fiendi, quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse. Opusc. 16 al. 14 cap. 7. Cfr. 1 q. 44 a. 2 et de Pot. q. 3 a. 5.

[1]) Lib. 2 c. Gent. c. 49 50 51. Dazu 1 q. 50 a. 2; Quodl. 9 a 6.

und Act sind[1]). — Im ersten Werke, worauf Liberatore mit Vorliebe hinweist, stellt sich der hl. Thomas die Frage, wie denn Wesenheit und Sein in den getrennten Substanzen, in der Menschenseele und in der ersten Ursache zu finden sei. Obwohl nämlich alle Philosophen die Einfachheit der ersten Ursache zugeben, so versuchen doch einige in den erstern eine Zusammensetzung aus Stoff und Form nachzuweisen; Urheber dieser Ansicht scheint Avicebron zu sein. Diesem Irrthume gegenüber beweist der hl. Thomas, daß die intellectuelle Substanz jede Art von Materie ausschließt und ihre ganze Wesenheit in der Form besteht. Denn Materie und Form verhalten sich wie Wirkung und Ursache. Die Form verleiht der Materie das Sein. Die Ursache ist aber nicht bedingt von der Wirkung, wohl aber die Wirkung von der Ursache. Daher ist es unmöglich, daß die Materie je ohne Form sei; aber die Form als solche hängt nicht ab vom Stoffe; daher kann ich mir eine Form denken, die nicht im Stoffe ist, und insofern reiner Act ist. Auch gibt der hl. Thomas dem Avicenna ausdrücklich zu, daß jede Form eine eigene Art bilde und mithin das Individuum und die Wesenheit jeder Art völlig identisch sei. — Er unterläßt aber nicht den Irrthum über den Ursprung dieser Wesen zurückzuweisen. Obgleich also diese Substanzen ohne Stoff sind, so findet sich in denselben doch nicht eine vollständige Einfachheit, noch sind sie reine Acte, sondern sie haben eine Beimischung von Potenz. Denn alles, was nicht zum Begriffe der Wesenheit gehört, kommt ihr von außen zu und kommt in Zusammensetzung mit der Wesenheit; denn die Wesenheit kann ohne ihre constitutiven Elemente nicht begriffen werden. Das Wirklichsein gehört aber nicht zum Wesen der Dinge; ich kann mir einen Menschen vorstellen, ohne zu wissen, ob er ist. Was aber einem andern zukommt, das folgt entweder aus seiner Natur, oder es kommt ihm zu von einer äußern Ursache. Das Sein aber kann nicht herstammen von der Form oder Wesenheit, von der Form, sage ich als der Wirkursache. Auch diese einfachen Substanzen haben also eine Wirkursache ihres Seins, nämlich Gott, dessen Wesenheit Sein ist und allein jede Ursache ausschließt[2]).

---

[1]) L. c. cap. 52 53 54. Dazu Quodl. 2 a. 3. [2]) De ente et essentia c. 5. Restat videre, secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis sc. in anima, intelligentiis et causa prima.

3. Bleiben wir vorläufig stehen. Was folgt aus dieser Darstellung? Zunächst folgt, daß die Absicht des hl. Thomas einzig dahingeht, die Irrthümer der Araber über die Natur und den Ursprung der Engel zurückzuweisen, beziehungsweise jene Anschauungen zu wahren und zu entwickeln, welche der Vernunft und dem Glauben entsprechen. Ferner folgt, daß nach dem hl. Thomas der Unterschied, den Aristoteles lehrt, hinreicht, um die genannten Irrthümer zurückzuweisen. Den gleichen Unterschied, den Aristoteles lehrt, lehrt der hl. Thomas: Die Erklärung davon, die er in

---

Quamvis autem causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus nituntur ponere, cujus positionis auctor fuisse dicitur Avicebron. Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium .. Quaecunque enim ita se habent ad invicem, quod unum est causa alterius, illud quod habet rationem causae, potest habere esse sine altero .. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est, esse aliquam materiam sine forma, tamen non est impossibile, esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo, quod forma, dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis, secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes .. et hujusmodi formae sunt intelligentiae.

Hujusmodi ergo substantiae, quamvis sint formae sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiae. Quidquid enim non est de intellectu essentiae, hoc est adveniens extra faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia .. Unde in intelligentiis oportet, quod sit esse praeter formam .. Omne autem, quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, *dico sicut a causa efficiente,* quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret .. Ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio .. Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum et hoc est prima causa, quae Deus est.

seinem Commentar zur Logik des Stagiriten gibt, kehrt in allen seinen Schriften wieder[1]). Der hl. Thomas schreibt auch thatsächlich dem Aristoteles die Kenntnis der Schöpfung sowie die richtige Auffassung der reinen Formen zu[2]). Nun aber steht fest, daß der Stagirite an einen realen Unterschied im Sinne der Spätern nicht gedacht hat. Im achten Buche seiner Metaphysik lehrt er ausdrücklich, daß die subsistenten Formen zwar eine Wirkursache ihres Seins haben, aber keine Formalursache. Und wir haben bereits gesehen, wie der hl. Thomas an mehreren Stellen dieser Ansicht beistimmt. Wir verweisen auf eine weitere Stelle, die auf den ersten Blick das Gegentheil zu sagen scheint. Gott, so schreibt der hl. Lehrer, verleiht uns das natürliche Sein durch Schöpfung ohne vermittelnde Wirkursache, aber nicht ohne vermittelnde Formalursache; denn die natürliche Form ist auch Princip des natürlichen Seins. In ähnlicher Weise bewirkt Gott in uns das übernatürliche Sein ohne weitere Wirkursache, aber nicht ohne eine geschaffene Form nämlich die Gnade[3]). Die substantielle Form, will der hl. Lehrer sagen, ist den zusammengesetzten Substanzen nicht blos das bestimmende Princip der Wesenheit, sondern auch das Formalprincip des Seins der zusammengesetzten Wesen; denn die Materie nimmt die Form in sich auf und kann ohne dieselbe gar nicht sein. Folgerichtig verleiht Gott jenen Wesen, die ihrer Natur nach einfach sind, das Sein eben dadurch, daß

[1]) ‚Aliud est, quod quid est homo, et aliud est esse‘. In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas ejus est unum et idem, in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet, quod sit aliud esse et quidditas entis. Hoc enim ipsum, quod est esse, non est substantia vel essentia alicujus rei in genere existentis, alioquin oporteret, quod hoc, quod dico ens, esset genus, quia genus est, quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatur in 3 Metaphys. — In lib. 2 Poster. lect. 6. [2]) Opusc. citato de Angelis. — Ex hoc apparet manifeste falsitas opinionis eorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus ejus. 6. Metaph. lect. 1; 1. Sent. dist. 36 q. 2 a. 1 ad 1 2. Metaph. lect. 2. [3]) Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia. De Verit. q. 27 a. 1 ad 3.

er sie hervorbringt, sie sind zwar nicht aus sich, sondern von Gott als ihrer Wirkursache; aber sie sind durch sich, wie Aristoteles sagt, ohne Formalursache des Seins. Der hl. Thomas betont immer und immer wieder, die Form verleihe das Sein und die Einheit den Dingen[1]); er lehrt immer wieder: Wie Gott allein schafft, so verleiht er allein den Dingen das Sein schlechthin; dieses Sein ist die Grundlage jeder andern Thätigkeit, die nur ein bestimmtes Sein verleiht[2]). Das Sein ist also der erste Effect der schöpferischen Thätigkeit, der erste und innerlichste Effect in jedem Wesen, und das Formalprincip von allem, was in den Dingen ist, ohne welches die Dinge Nichts sind, es sei denn im göttlichen Intellecte[3]). Wer kann diese Sprache verstehen, wenn in den concreten Dingen Wesenheit und Sein zwei physische Principien sind, die sich gegenseitig ergänzen, ähnlich wie Materie und Form? Nach Aristoteles versteht sich die Sprache leicht: Gott ist

---

[1]) Sicut Deus per creationem contulit rebus esse naturae et illud *esse est formaliter a forma recepta* in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis . . ita etiam in recreatione Deus confert animae esse gratiae, et principium formale illius esse est habitus creatus. 1. Sent. dist. 17 q. 1 a. 1 ad 3. — Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali; nam unicuique dedit formam, per quam esset; et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Quaest. de Carit. a. 2 ad 13. — Materia recipit esse determinatum actuale per formam. De Angel. c. 6. Manifestum est, quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem. Quodl. 1 a. 6; 1 q. 76 a. 6 etc.

[2]) Agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utpute ad speciem ignis . . Ipse autem Deus . . producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium et secundum se totum. De Potentia q. 3 a. 1.

[3]) Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. De Pot. q. 3 a. 7. — Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur. Comp. theol. c. 68. — Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, quum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. 1 q. 8 a. 1. — Formalissimum inter omnia. Quaest. de Anima a. 1 ad 17. — Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia. De Pot. q. 3 a. 5 ad 2.

zwar die Wirkursache des Seins aller Dinge, aber das Formalprincip der Wesenheit der Dinge ist auch das Formalprincip ihres Seins[1]).

Wenn wir endlich die Beweisführung selbst ansehen, so zeigt sie mit Evidenz den genannten Philosophen gegenüber, daß Wesenheit und Sein ganz anders Gott und ganz anders den subsistenten Formen zukommt. Weil sie sich zur Speculation des Aristoteles nicht erheben konnten, verfielen sie in die verschiedenen Irrthümer. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die Form wesentlich Act sei, kamen sie zu folgender Alternative: Entweder bestehen auch die intellectuellen Substanzen aus Stoff und Form, wenn auch der Stoff derselben verschieden ist vom Stoffe der sinnenfälligen Körperwesen, oder dann haben sie keine Ursache ihres Seins. Der hl. Thomas gibt den Grundsatz beziehungsweise zu, leugnet aber die Folgerungen. Er weist nach, daß Gottes Wesenheit das subsistente Sein ist und jede Ursache ausschließt, während die subsistenten Formen, obwohl sie wesentlich Act sind in dem Sinne, als sie jeden Stoff ausschließen, doch von Gott als ihrer Wirkursache abhängen, der ihnen das Sein verleiht. Sein Beweis führt uns zum Unterschied von Wesenheit und Sein, den bereits Aristoteles gelehrt, aber er führt uns nicht zur ‚Existenz' als physischem Formalprincip des Seins.

P. Gundisalv Feldner schreibt: ‚Wir müssen nochmals aufmerksam machen, daß die virtuale Zusammensetzung auch cum fundamento in re ein Wesen n i c h t zu einem g e s c h a f f e n e n macht. Denn St. Thomas unterscheidet auch in Gott Wesenheit und Exi-

[1]) Wir betrachten diesen Satz als eine freie Wiedergabe der angeführten Worte des hl. Thomas: Non potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente . . ideo oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum . . quae Deus est. De ente et essentia c. 5. Dazu möge der Leser de Pot. q. 7 a. 2 ad 10 vergleichen. Mag die Stelle auch nicht ganz klar sein, jedenfalls scheint dieses klar zu sein, daß der hl. Thomas bei der anderen Ansicht nicht so hätte schreiben können. Der Schlußsatz lautet: Esse, quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis, oportet, quod teneat locum ultimi finis. Finis autem, licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione et effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum *esse* creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, *causatur ex aliis principiis,* quamvis esse primum causans sit primum principium.

stenz cum fundamento in re. Nichts destoweniger ist Gott das unerschaffene Sein'[1]). Darauf entgegnen wir: Nach dem vaticanischen Concil müssen wir bekennen, dass die Welt und alle Dinge, die sie umschließt, die geistigen sowohl wie die materiellen, nach ihrer ganzen Substanz von Gott aus Nichts hervorgebracht sind[2]). Diese Lehre hat der hl. Thomas bereits wörtlich vorgetragen und aus den Grundsätzen der Vernunft bewiesen. Die Eigenthümlichkeit der geschaffenen Substanz muss also wohl darin bestehen, dass sie ihrem ganzen Wesen nach hervorgebracht ist, während die Eigenthümlichkeit des unerschaffenen Seins eben darin bestehen muss, dass es jede Ursache ausschließt. Ferner ist evident, dass hier von Gott als Wirkursache die Rede ist, und darin besteht formell das Geschaffensein, dass die Dinge von Gott als ihrer Wirkursache abhängen. Der angeführte Beweis des hl. Thomas zeigt fernerhin, dass dieses Geschaffensein und mithin der Unterschied von Wesenheit und Sein, unabhängig von unserm Denken, in der Beschränktheit der Dinge begründet ist, während die Unterscheidung von Wesenheit und Sein, die wir in Gott machen, offenbar nur auf der Unvollkommenheit unseres Denkens, das sich in Begriffen bewegt, die von den Dingen entlehnt sind, beruht. Damit also die Dinge wirklich sind, genügt es, dass Gott als Wirkursache sie hervorbringt oder außer sich setzt, und damit sie vom Schöpfer unendlich abstehen, reicht es hin, dass sie nur durch Gott und bloße Nachahmungen seiner Vollkommenheit sind. Wenn nichtsdestoweniger einige meinen, der hervorgebrachten Wesenheit noch ,die Existenz' beigeben zu müssen, so könnte man das als Geschmacksache noch durchgehen lassen; aber durchaus unstatthaft ist es, eine Glaubenslehre damit zu verquicken und davon abhängig zu machen.

P. Feldner bestimmt unsere Streitfrage dahin: ,Hat der Doctor Angelicus durch seine Argumentation über die Wesenheit und Existenz der geschaffenen Dinge keinen andern Zweck sich vorgesetzt, als einfach uns zu sagen, wie wir das Verhältnis der Wesenheit zur Existenz in den geschaffenen Dingen uns denken,

---

[1]) Jahrb. für Philos. u. spec. Theol. III 140 Anm. [2]) Si quis non confiteatur mundum resque omnes quae in eo continentur . . secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas . . a. s. De Deo Creat. can. 5. — Creare dicimus producere rem in esse secundum totam suam substantiam. 2. Sent. dist. 1 q. 1 a. 2.

nämlich, daß der Unterschied zwar in der Sache begründet, aber nicht ohne unser Denken in dem Geschöpfe selber vorhanden sei, so lehrt der Heilige den virtuellen Unterschied oder secundum nostrum modum concipiendi cum fundamento in re. Stellt der Doctor Angelicus den Unterschied als unabhängig von unserer Auffassung hin, vertheidigt er einen realen'[1]). Wir antworten: Die Absicht des hl. Thomas geht gar nicht dahin, uns über die begriffliche Auffassung des Verhältnisses der Wesenheit zur Existenz zu belehren; auch lehrt er evident, daß der Unterschied unabhängig von unserm Denken vorhanden ist; aber er lehrt uns nicht die physische Existenz, welche P. Feldner bei ihm zu finden wähnt.

Der hl. Thomas lehrt mehrmals, man müsse eine zweifache Beziehung unterscheiden, einmal die Beziehung des Stoffes zur Form, dann die Beziehung der Substanz zu ihrem Sein[2]). Daraus schließen einige mit Zuversicht: wie also Materie und Form zwei physische Principien sind, so auch Wesenheit und Sein. Mit Unrecht. Den Vergleichungspunct bestimmt der hl. Thomas selbst dahin, daß wie Materie und Form, so Wesenheit und Sein als Potenz und Act aufzufassen seien; er will nur sagen, daß auch in den reinen Formen, die er stets im Auge hat, Potenz und Act sich finde; denn Gott ist bei aller Einfachheit ihrer Natur doch die Wirkursache ihres Seins; mit dieser Abhängigkeit aber ist auch ihre Potentialität gegeben. Damit ist aber nicht gesagt, daß wie Materie und Form so Wesenheit und Sein zwei physische Principien seien. Wir haben nun bereits früher gezeigt, wie infolge dieser Abhängigkeit Potenz und Act vorhanden ist; übrigens läßt der hl. Thomas, was die Auffassung dieses Verhältnisses angeht, einen gewissen Spielraum: bald betrachtet er die Dinge als Potenz inbezug auf Gott, der sie hervorbringt, bald inbezug auf das Sein, das sie empfangen[3]). Es ist dem hl. Thomas nicht so

---

[1]) Jahrbuch II. 535. [2]) De natura Angel. c. 6; de spirit. Creat. a. 1; 1 q. 50 a. 2 ad 3; 2 c. Gent. c. 54. [3]) Omne, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis. De ente et essentia c. 5.

Wir fügen hier eine Stelle aus dem Commentar zum Lombarden bei, worin der gleiche Beweisgang wiederkehrt: Cum de ratione quid-

sehr um die Auffassung zu thun, sondern um die Sache, die Abhängigkeit der reinen Formen von Gott zu wahren, ohne die Vollkommenheit ihrer Natur zu beeinträchtigen.

4. Merkwürdiger Weise werfen sich nun einige Vertheidiger des realen Unterschiedes auf die Redewendungen, wie: am Sein theilhaben, das Sein in sich aufnehmen, und ähnliche, um daraus den realen Unterschied herauszulesen. Aber abgesehen davon, daß dieselben früheren Autoren entlehnt sind, führen sie bei zu starker Betonung zu realen Unterschieden, die sicher niemand vertheidigen wird[1]). Und warum, so könnte man fragen, haben denn diese Verehrer des hl. Thomas eine Sprechweise eingeführt, die ihm vollständig fremd ist? Der hl. Thomas spricht immer concret vom Seienden und unterscheidet im Seienden Wesenheit und Sein,

---

ditatis non sit, quod sit composita, consequens poterit inveniri aliqua quidditas simplex non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc ‚quod est', et ipsum esse suum erit ‚quo est'. Et quia omne, quod non habet aliquid a se, *est possibile respectu illius*, hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse et *respectu ejus, a quo esse habet*, in quo nulla cadit potentia, et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem ‚potentiae et actus' et de ‚quo est' et ‚quod est'. 1 Sent. dist. 8 q. 5 a. 2. — Welcher unbefangene Leser wird glauben, diese ganze Beweisführung stehe oder falle mit der ‚Existenz' und der hl. Thomas habe gerade bezweckt, diese Existenz zu erhärten? Der Zusammenhang weist auf einen ganz anderen Zweck hin.

[1]) Unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi *inhaerente*, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. 1 q. 6 a. 4. Quidditas compositi non est ipsum compositum, cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita, sicut *humanitas*, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet, quod sit *recepta* in aliquo, quod est materia signata. De ente et essentia c. 3 etc.

während jene den abstracten Ausdruck Existenz gebrauchen und damit eine besondere Realität nahe legen, die von der Wesenheit verschieden ist. Bereits P. Kleutgen hat auf diese verschiedenen Redeweisen aufmerksam gemacht, wie uns scheint mit Recht; sie dienten dazu, die Sache zu verdunkeln. Warum gebraucht der hl. Thomas bei der Frage über Wesenheit und Sein nie diesen Ausdruck, während er denselben wohl kennt, aber in einem ganz andern, mehr vulgären Sinne, zu gebrauchen pflegt[1])? Doch dieses nur nebenbei; gehen wir kurz auf die Sache selbst ein. Theilnehmen, sagt der hl. Thomas, ist nichts anderes als von einem andern etwas theilweise empfangen[2]). Gewisse Eigenschaften kommen gewissen Dingen wesenhaft zu, während sie andern nur theilweise und im beschränkten Maße zukommen. Die Freiheit zB. kommt wesenhaft dem Willen und seinen Acten zu, während dieselbe dem sinnlichen Begehrungsvermögen und seinen Regungen nur durch Theilnahme zukommt[3]). Drei Momente also schließt der Begriff Participation oder Theilnahme ein, einmal den Ursprung von einem andern; denn das minder Vollkommene muss auf das Vollkommene zurückgeführt werden. Dann die Gemeinsamkeit des Seins oder der Vollkommenheit mit dem andern; denn die Ursache bringt Wirkungen hervor, die ihr ähnlich sind. Endlich den Abstand vom andern in eben dieser Vollkommenheit. Der Mensch zB. ist Ursache des Menschen, aber der Sohn ist keine bloße Participation des Vaters; dagegen ist das Licht, welches die Luft von der Sonne

---

[1]) Deinde . . ponit modum generationis mediorum colorum, qui est non solum secundum apparentiam, sed secundum *existentiam*. In lib. de Sensu et Sensato lect. 8. — Veritas nostri intellectus ab *existentia* rei causatur. De Pot. q. 3 a. 17 ad 29. — Facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus *existentia* hujusmodi actio non potest intelligi. l. 1 c. Gent. c. 79. — Cfr. l. 2 c. Gent. c. 43 n. 5: praeexistentia. — Motus voluntatis sive liberi arbitrii praesupponit *existentiam* volentis. l. c. cap. 44 n. 3. — Quod per se habet operationem et per se existentiam habere potest l. c. cap. 82. — Ferner l. 4 c. 29 n. 1 2 4. Auch im Commentar zu de div. Nom. kehrt der Ausdruck wieder, obwohl daselbst existentia gewöhnlich Particip ist. Siehe cap. 2 lect. 2 und 6; cap. 4 l. 22; cap. 6 lect. 1: Existentia vitae est ipsa incorruptio ‚sempiterni motus angelici‘ id est operationis angelorum in perpetuum durantis. [2]) Participare nihil aliud est, quam ab alio partialiter accipere. 2. de Coelo lect. 18. [3]) Cf. 1 q. 8 a. 1; q. 44 a. 1; q 96 a. 1 etc.

empfängt, nach der Anschauung der Alten, participiertes Licht[1]). Mit dem Begriff der Theilnahme ist der Begriff der Mittheilung und Aufnahme oder Reception gegeben. Die Sonne theilt ihr Licht der Luft mit und die Luft nimmt das Licht in sich auf. Dieser Participation, die sich in den Dingen findet, entnimmt der hl. Thomas den Beweis, daß alle Dinge von Gott erschaffen sind. Denn die verschiedenen Abstufungen lassen sich nur aus der größeren oder geringeren Annäherung an ein Princip erklären. Gott aber ist im wahrsten und vollsten Sinne der Seiende. Von ihm müssen demnach alle Dinge, die minder vollkommen sind, ihr Sein erhalten[2]).

Demnach erhellt, warum Gott das ens per essentiam heißt, während die Dinge als entia per participationem bezeichnet werden. Gott ist das subsistente Sein und schließt jede Ursache aus, während die Dinge durch Gott sind, der sie der ganzen Substanz nach hervorbringt. Gott ist die vorbildliche Ursache aller Dinge, während diese Abbilder Gottes sind, somit eine gewisse Gemeinsamkeit des Seins und der Vollkommenheit mit Gott haben. Gott ist aber nicht die causa univoca, sondern die causa aequivoca aller Dinge; er ist das Princip aller Gattung, während er selbst über jede Gattung erhaben ist[3]). Mit

---

[1]) Quod totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adjunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero, quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem. 1. Metaphys. lect. 10. — Omne participans aliquid, accipit id, quod participat, ab eo, a quo participat, et quantum ad hoc, id, a quo participat, est *causa* ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, qui est causa illuminationis ipsius. De natura Angel. cap. 3. [2]) Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet, quod ab eo, in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis, in quibus imperfectius invenitur. Nam ea, quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio, cur perfectius in uno quam in alio inveniretur .. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens .. Oportet ergo, quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. De Potent. q. 3 a. 5. [3]) Das zweite Moment behandelt der hl. Thomas bei der Ideenlehre und kommt sonst öfters darauf zurück; das dritte bei der Frage, in welchem Sinne

diesen drei Momenten ist nun gerade der unermeßliche Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer scharf und bestimmt gezeichnet, freilich auch ein Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Dingen gegeben, aber nichts für den realen gewonnen: jedenfalls ist es, wir wiederholen es, durchaus unstatthaft, diese drei Momente, wie Dr. Rittler es macht, gleichsam zu übersehen und die Eigenthümlichkeit des Geschaffenen gerade in diesen realen Unterschied zu setzen und mit der ‚Existenz‘ Wahrheiten der Vernunft und des Glaubens zu verquicken. Nein, nicht in dieser ‚Existenz‘ suchte der hl. Thomas die Endlichkeit und Beschränktheit des Geschöpfes, sondern in jenen drei Punkten, die er so sehr betont, zu denen das vernünftige Denken führt, und welche in den Glaubensdecreten geradezu ausgesprochen werden. — Auch das Schreckbild des Pantheismus sollte man endlich weglassen. Oder sollen diejenigen wirklich folgerichtig zum geschmack- und sinnlosen Pantheismus fortschreiten, welche jenen Unterschied leugnen?

Wie kommt denn eigentlich Dr. Rittler dazu, aus den angeführten Redewendungen seine Ansicht herauszulesen? In ähnlicher Weise, scheint uns, wie einige in der Participation der Alten, ich weiß nicht, welche pantheistische Emanation zu finden glaubten. Ohne irgendwie auf die Bedeutung der Ausdrücke einzugehen, welche ihnen die Schule gab, bleibt Dr. Rittler einfach beim Wortlaute stehen und drängt denselben, ganz gegen die Mahnung des Meisters, der oft wiederholt, man möge wohl unterscheiden zwischen dem, was den Ausdruck veranlaßt, und zwischen dem, was er dem Gebrauche gemäß bezeichnet[1]). — Dazu kommt der Missgriff, daß Dr. Rittler die zwei Redeweisen: die Dinge nehmen Theil am Sein und die Dinge nehmen Theil am Sein Gottes, nicht auseinander hält. Erstere Redewendung besagt zunächst blos eine Gemeinsamkeit des Prädicates ähnlich wie wir sagen: die Art nimmt Theil an der Gattung oder das Individuum an der Art. Das Sein wird hier nach Weise eines Gattungsbegriffes aufgefaßt[2]). Offenbar wird für unsere Frage damit nichts entschieden, doch gewinnt der hl. Thomas aus dieser Sprechweise einen weitern Be-

---

unsere Begriffe von Gott ausgesagt werden. De Pot. q. 7 a. 7 per totum etc.

[1]) De Pot. q. 9 a. 3 ad 1; 1. p. q. 13 a. 2 ad 2 etc. [2]) In diesem Sinne definiert Aristoteles: Definitio participandi est: recipere ejus, quod communicatur, definitionem. Lib 4 Top. c. 1.

weis für die Wahrheit, daß alle Dinge von Gott erschaffen sind. Denn das Gemeinsame kann den Einzeldingen nicht vermöge ihrer Natur zukommen, sondern ist von einer gemeinschaftlichen Ursache herzuleiten; die Dinge sind ja gerade ihrer Natur nach verschieden; verschiedene Ursachen haben aber verschiedene Wirkungen. Alle Dinge sind also von Gott erschaffen und nehmen Theil am Sein Gottes[1]). Diese zweite Redewendung haben wir bereits erklärt. Wie der Leser ersieht, folgert hier der hl. Thomas aus dem gleichen Grunde die Abhängigkeit der Dinge von Gott, aus dem er den Unterschied von Wesenheit und Sein erschloss; er betonte diesen nur, um jenen zu wahren.

Demnach bedient sich auch der hl. Lehrer jener Redewendungen nicht, um zwei physische Principien daraus herzuleiten, wie die Ausdrücke ihrem Ursprunge nach nahelegen, sondern blos, um jene Abhängigkeit und jenen Abstand der Dinge von Gott auszudrücken; darin ist die philosophische Bedeutung dieser Worte zu suchen. Wenn er zB. schreibt: die Materie wird von der Form bestimmt und erhält von ihr das Wirklichsein; demnach liegt nichts im Wege, daß es eine Form gibt, die das Sein in sich selbst aufnimmt und nicht in einem Subjecte[2]) — so ist aus dem Zusammenhang und dem Zwecke klar, daß im Schlussatze nur gerade die Auffassungsweise an das Verhältnis von Materie und Form sich anlehnt. — Doch genug. Wir gedenken später auf diese wichtigen Begriffe zurückzukommen, sowie die Frage zu erörtern,

---

[1]) Oportet, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse, quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. De Pot. q. 3 a. 5. [2]) Quia materia recipit esse determinatum actuale per formam, nihil prohibet esse aliquam formam, quae recipiat esse in seipsa, non in aliquo subjecto. De natura Ang. c. 6. Dazu die citierten Stellen 1. Sent. dist. 8 q. 5 a. 2 etc. L. c. de Ang. behandelt der hl. Thomas eine Cavillation der arabischen Philosophen, die eine stofflose Form nicht begreifen wollten. Dieselbe beruht auf einer falschen Auffassung der Begriffe Participation und Form oder Act. In der Antwort soll der hl. Thomas gerade den virtuellen Unterschied bekämpft haben!

inwiefern das Sein der Dinge als accidentell zu fassen sei. Das Endergebnis ist: Wie nach Aristoteles, so ist nach dem hl. Thomas Gott die Wirkursache des Seins der Dinge, aber das Formalprincip ihrer Wesenheit ist auch das Formalprincip ihres Seins. Nach Tiphanus beruht die Behauptung, der englische Lehrer hätte nicht den realen Unterschied gelehrt, entweder auf Unverschämtheit oder auf Unkenntnis der Doctrin des hl. Thomas. Wir haben jahrelang nach der ‚Existenz' in den Werken desselben gesucht, aber nicht gefunden.

Das Stowe-Missale

aufs neue untersucht

von Suitbert Bäumer O. S. B. in Beuron.

Das unter dem Namen the Stowe Missal[1]) bekannte uralte liturgische Document ist eine, lange Zeit hindurch zu Stowe, dem Landgute des Herzogs von Buckingham, aufbewahrte Handschrift einer altirischen Kirche. Charles O'Conor beschrieb dasselbe, doch vorzugsweise nur den merkwürdigen Einband des Codex, im Appendix zu seinem Catalogue of manuscripts in the Stowe Library. Buckingham 1819 Append. to vol. I. pag. 1—51[2]). Im Jahre 1849 gelangte das Cimelium in den Besitz des Lord Ashburnham.

Hierauf gab Dr. James Henthorne Todd in den ‚Transactions of the Royal Irish Academy' vol. 23 a. 1856, Antiquities pag. 3—37 einige weitere Mittheilungen daraus, die aber sehr dürftig ausfielen und nicht ganz zuverlässig sind. Todd hatte nämlich alles aus der Erinnerung niederschreiben

---

[1]) Ich verdanke die Kenntnis der vortrefflichen Edition des Dr. Mc Carthy (siehe unten S. 448) unserem Freunde Edmund Bishop in London. Mehrere Unterredungen, die ich mit letzterem hatte, sind, wie ich hoffe, diesem Artikel zugute gekommen. [2]) Man vergleiche desselben Verfassers ‚Rerum Hibernicarum Scriptores', Buckinghamiae 1814, (4 voll.) tom. II App., wo eine Seite des Ordo Missae dieser Handschrift in Facsimile mitgetheilt ist.



müssen, weil der über seine Schätze eifersüchtig wachende Lord Ashburnham alles Copieren verboten hatte.

Mit Erlaubnis des jetzigen, katholischen, Lord Ashburnham gab F. E. Warren im Jahre 1879 Auszüge daraus in seiner Schrift über ein anderes irisches Missale, welches im Corpus-Christi-College zu Oxford aufbewahrt wird, aber aus viel späterer Zeit (12. Jahrhundert) stammt[1]). Zwei Jahre später erschien von demselben F. E. Warren: The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Oxford (Clarendon Press) 1881. XIX, 291 Seiten. Auf S. 207—248[2]) werden das Stowe-Missale und der im genannten Codex diesem Meßbuch beigebundene Ordo baptismi und Ordo ad visitandum infirmum mitgetheilt[3]). Whitley Stokes versuchte in demselben Jahre die in jener Handschrift vorkommenden irischen Ausdrücke und Literaturdenkmäler zu erklären und zwar in der Schrift: The Irish passages in the Stowe-Missal. Calcutta 1881. Die zu Calcutta in einer beschränkten Zahl von Exemplaren zu privater Vertheilung gedruckte Arbeit wurde nach einer eingehenden Revision später verbessert im 26. Bande (Neue Folge Bd 2) der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung von Kuhn und Schmidt abgedruckt (Berlin, Dümmler, 1883) S. 497—519. Daselbst ist namentlich auch ein altirischer Tractat über das hl. Meßopfer abgedruckt, der sich in demselben Codex befindet.

Später kam das kostbare Buch durch Verkauf an die englische Regierung, die es mit anderen wertvollen Handschriften nach Dublin sandte. Dort wird es jetzt in der Sammlung oder Bibliothek der Royal Irish Academy sorgfältig aufbewahrt.

Erst durch die Veröffentlichungen Warrens wurde der Text des Manuscriptes in Deutschland und Oesterreich bekannt, und

---

[1]) The Manuscript Irish Missal belonging to the president and fellows of Corpus Christi College. Oxford and London (Pickering) 1879. VII, 214 Seiten. Auf S. 2—12 steht der Canon dominicus pape Gilasi. [2]) Auf S. 198—206 steht Warrens Einleitung und S. 249—269 Noten des Herausgebers. [3]) Man vergleiche übrigens die scharfe Kritik, welche bereits Abbé Duchesne an der Arbeit Warrens geübt. Les arguments qu'il développe contre M. Haddan, sont de nature à nous donner une petite idée de sa portée critique; celui qu'il tire de l'architecture fera sourire tous les archéologues. Revue celtique 1881 pag. 140.

daraufhin gaben dann Professor Bickell[1]) und P. H. Grisar[2]) ihr Urtheil über den Inhalt ab und bauten auf jene Ausgabe ihre Schlüsse bezüglich der altrömischen Liturgie[3]).

Inzwischen kam aber ein katholischer irischer Landpfarrer, Dr. B. Mac Carthy, ein gründlicher Kenner der altirischen Sprache, wohlbewandert in der irländischen Paläographie und auch mit der altchristlichen Liturgie vertraut, nach Dublin und unterzog die Handschrift mit Muße nochmals einer sehr sorgfältigen Prüfung. Am 8. Juni 1885 erstattete er Bericht hierüber in einer Sitzung der königlich irischen Academie der Wissenschaften. Dieser Bericht erschien als umfangreiche Abhandlung (Mémoire) im Laufe des folgenden Jahres in den ‚Transactions of the Royal Irish Academy' volume XXVII. Polite litterature and antiquities VII, On the Stowe Missal, by Rev. B. Mac Carthy D. D. Dublin, Academy House (Dawson Street 19), 1886 pag. 135—268 gr. 4°; mit einer Tafel, welche 9 Specimina der Schrift des Codex in Phototypie wiedergibt.

Diese höchst wichtige Publication scheint der Aufmerksamkeit aller deutschen Liturgiker, Geschichtsforscher und Paläographen bisher entgangen zu sein. Auch in England wurde sie auffallender Weise fast ganz mit Stillschweigen hingenommen. Zwar hat der anglicanische Bischof von Edinburgh, Dr. Dowden, eine sehr kurze Recension davon gegeben, die indes nur einige allgemeine Redensarten und Complimente enthält[4]). Etwas spät (Jahrgang 1888, 393) gestand die Revue celtique unter Anerkennung der vorzüglichen Kenntnisse des Altirischen, welche die Stärke Mac Carthys bildeten, daß ihr ‚bis jetzt die Zeit gemangelt habe, um auf das gelehrte Mémoire näher einzugehen'.

Eine Erklärung für dieses auffallende Schweigen ist vielleicht in dem Umstande zu suchen, daß während der Jahre 1887, 1888

---

[1]) Diese Zeitschrift 3 (1879) 620. [2]) Ebd. 9 (1885) 561 ff. und 10 (1886) 1 ff. P. Grisar hatte aber mit seinem gewohnten kritischen Blick und Scharfsinn bereits herausgefunden, daß die Reihenfolge, in welcher Warren die Gebete des Kanon abdruckte, wenigstens an einigen Stellen unmöglich die richtige sein könne, vielmehr entweder auf Corruption oder aber auf falscher Lesung und Deutung der Handschrift beruhen müsse. [3]) Vgl. auch Dr. A. Bellesheim in der Literar. Rundschau. Freiburg 1879. S. 519 u. 1881 S. 360. [4]) In der Zeitschrift The Academy 12. March 1887; auch Zimmer, Ztschr. f. vgl. Sprachf. 28, 381.

und 1889 in der ‚Academy‘ zwischen Whitley Stokes, Mac Carthy und Warren ein längerer und bitterer Federkrieg geführt wurde, woran auch noch einige andere Schriftsteller theilnahmen. Es handelte sich dabei um höchst abstruse, schwierige und dunkle Fragen der alt-keltischen Philologie, woran die Leser, die nicht gerade Fachgelehrte waren, bald Ueberdruss empfinden mussten. Auch erkannten sie gewiss die Gefahr, welche man lief, wenn man ohne die nöthigen Fachkenntnisse in so schwieriger Discussion hätte Stellung nehmen wollen. Was nun aber auch immer der Grund gewesen sein mag, das Stowe-Missale selbst trat bei alledem ganz in den Hintergrund der wissenschaftlichen Erörterung, und die vortreffliche Ausgabe des Dr. Mac Carthy, in welcher der liturgische Text zum ersten Mal in adäquater Form erschien, wurde nicht in den Bereich der allgemeinen, theologischen wie liturgisch-historischen, Forschung gebracht.

Freilich bietet das Missale selbst noch immer große Schwierigkeiten, welche durch den Eifer und die Hitze, womit sie discutiert wurden, eben nicht aus der Welt geschafft sind.

Noch ein anderer Umstand kommt hier inbetracht. Die gegenwärtige Haltung der anglicanischen Ritualisten ist nicht ohne Einfluss auf die Behandlung der Frage geblieben. Liest man diesbezügliche literarische Productionen des ersten Herausgebers Warren, so fühlt man alsbald heraus, daß für diesen Herrn der Beweis einer Thesis von möglichst später Einführung des römischen Ritus in Irland die Hauptsache ist. Man möchte eben gar zu gerne darthun, daß die alten Briten und Iren bis zum neunten oder zehnten Jahrhundert christlich, ja katholisch und apostolisch gewesen seien, ohne mit Rom in Verbindung gestanden zu haben. So wurde denn auch dieses ehrwürdige Document der alten Liturgie unglücklicherweise, wenn auch stillschweigend, darum doch nicht weniger wirklich in polemische Händel und tendentiöse Geschichtsconstruction hereingezogen.

Da dem nun einmal so ist, so muss man aus diesen und anderen Gründen begreiflicherweise mit der größten Vorsicht zu Werke gehen und bei Besprechung des Inhalts oder Alters der Handschrift auch in Kürze die Einwände berücksichtigen, die gegen Mac Carthys Aufstellungen mit mehr Weitschweifigkeit als Nutzen erhoben worden sind. Und so glauben wir denn, da bis jetzt eine kundigere Hand als die unsrige den Gegenstand nicht anfassen zu

wollen scheint, im Interesse der liturgischen Wissenschaft wenigstens einen Versuch machen zu sollen, unter Berücksichtigung der erhobenen Einwendungen die Resultate dieser allerdings, zumal für Auswärtige, schwer verständlichen Untersuchungen Mac Carthys darzulegen.

Mac Carthy spricht gar nicht von der Edition Warrens, die ihm doch zum mindesten sehr wohl bekannt war. Wir gedenken ein gleiches zu thun. Denn, um das gleich hier zu sagen, sobald man einmal Mac Carthys Ausgabe in die Hand nimmt, wird es sofort bis zur Evidenz klar, daß die von Warren ganz unbrauchbar ist[1]). Auch dürfte es für diejenigen Leser, welche blos Warrens Buch vor sich haben, schwer sein, den folgenden Ausführungen das rechte Verständnis abzugewinnen. Da aber der genannte Schriftsteller in Erwiderung auf die von Mac Carthy ihm vorgehaltene Fehlerliste schließlich in einem offenen Briefe an die Academy (23. Juli 1887) mit viel Pathos um ‚Entschuldigung‘ für die Mängel seiner Ausgabe gebeten und eine ‚Erklärung für die vielen Unrichtigkeiten‘ seines Druckes gegeben hat, so können wir uns aller Kritik enthalten und sein Buch einfach bei Seite legen.

Zunächst wollen wir nun den Codex kurz beschreiben, darnach sein Alter und die muthmaßliche Zeit der Abfassung und der Interpolation desselben festzustellen suchen und dann seinen liturgischen Hauptinhalt prüfen. Letzteres wird uns naturgemäß zu einer Betrachtung des geschichtlichen Wertes der erst durch Mac Carthy zugänglich gemachten Texte führen.

I.

Beschreibung der Stowe-Handschrift.

Unser Codex setzt sich aus 65 Pergamentblättern in klein Quartformat zusammen. Der Einband besteht aus Eichenholz mit Leder überzogen. Das Maß dieser 65 bereits vom Schreiber

---

[1]) Eine Ausnahme muss jedoch bezüglich der Seiten 239 und 240 gemacht werden, wo in den gleichen Columnen und mit den gleichen Abtheilungen wie in der Handschrift die Commemoratio mortuorum gegeben wird, welche bei Mac Carthy S. 216—218 leider in gewöhnlichen und gleichmäßig fortlaufenden Zeilen gedruckt ist.

der Buchbinder numerierten Blätter beträgt $5^{5}/_{8}$ Zoll (= english inches) in der Länge und $4^{1}/_{2}$ Zoll in der Breite.

Der Inhalt ist folgender:

I.	Folio 1^{a}—11^{a}	Auszüge aus dem Evangelium des hl. Johannes nebst dem Bildnisse des Evangelisten auf Fol. 11^{b}.
II.	Fol. 12^{a}—44^{a}	Das Missale.
III.	Fol. 44^{b}—58^{a}	Ordo Baptismi.
IV.	Fol. 58^{a}—63^{a}	Ordo ad visitandum infirmum, Extremae Unctionis, Communionis infirmorum.
V.	Fol. 63^{b}—65^{a}	Ein in irischer Sprache geschriebener Tractat über die heilige Messe.
VI.	Fol. 65^{b}	Drei irische Zaubersprüche.

Unser Interesse wendet sich den unter II und V bezeichneten Stücken zu; mit den übrigen beschäftigen wir uns vorläufig nicht. Nur so viel sei darüber noch zum Verständnis des Folgenden bemerkt, daß die ersten elf Blätter mit den Fragmenten des Johannes-Evangeliums ein Heft für sich bilden, welches wahrscheinlich nur wegen des gleichen Formats mit den übrigen Stücken zusammengebunden wurde, wie das ja bei den ältesten Schriftwerken häufig der Fall.

Der zweite Theil Fol. 12 bis 44 macht dasjenige liturgische Document aus, von welchem, nach dem Grundsatz: a potiori fit denominatio, der ganze Codex den Namen trägt. Dieser Theil nun besteht aus 33 Blättern. Bei aufmerksamer Durchsicht derselben entdeckt man aber alsbald, daß nicht alle diese Blätter von ein und derselben Pergament-Farbe und Gestalt sind. Neun davon erweisen sich als interpoliert oder in die bereits vorher vorhandenen 24 nachträglich eingeschoben und angeheftet[1]). Andere hinwiederum sind ganz und andere nur zum Theil ausradiert und ein zweites Mal beschrieben worden. Bei einigen dieser Blätter betreffen solche Radierungen nur einzelne Zeilen, zuweilen gar nur ein oder das andere Wort. Manchmal sind die größeren Buchstaben der älteren Schrift nur in der Mitte ausgekratzt, so daß die oberen und unteren Ende, welche stehen blieben, gar leicht den

[1]) Es sind die Folia 17 20 21 22 23 28 29 33 und 34.

ursprünglichen Text erkennen lassen[1]). An mehreren Stellen sind einzelne Wörter oder ganze Sätze auf den Rand oder auf kleine angeheftete Pergamentstreifchen oder zwischen einzelnen Zeilen der Urschrift eingetragen.

Die Schriftzüge des Originaltextes sind die charakteristischen der ältesten Bewohner des grünen Erin: jedoch finden sich in ihnen mehrere constante Eigenthümlichkeiten, wodurch sie sich von allen sonst bekannten stark unterscheiden[2]). Dieselbe Hand, welche die oben bezeichneten Blätter interpolierte oder zwischenhineinklebte, hat auch die sich durch eine besondere Gestalt der Buchstaben als viel jünger erweisende Rescribierung vorgenommen, und zwar nennt sich auf Fol. 35ª als diesen Interpolator und Rescriptor ein gewisser Moelcaich[3]). Das Missale, wie es aus der Hand des ersten Schreibers hervorgieng, bestand demnach aus 24 Blättern; neun kamen später hinzu, so daß es jetzt 33 Blätter zählt.

Es springt sofort in die Augen, daß der Kernpunkt der Untersuchung in der Beantwortung folgender drei Fragen bestehen muss: 1. Was war die Urschrift dieser 24 Blätter? 2. Was war die Absicht des Interpolators? 3. Was hat er ausradiert und was hinzugefügt?

Zuvor muss jedoch das Alter der Urschrift genauer untersucht werden.

---

[1]) Ganz abgeschabt und neubeschrieben, also Palimpseste (παλίμψηστα) sind die folgenden Seiten: Fol. 19ᵇ, 24ª, 35ª. Folgende Seiten sind nur zum Theil radiert und mit einigen Linien neubeschrieben: Fol. 13ᵇ (4 Zeilen) 14ª (8 Zeilen) 16ᵇ (9 Zeilen) 19ª (ungefähr 7 Zeilen) 24ᵇ (8 Zeilen) 32ᵇ (10 Zeilen); 26ᵇ hat blos zwei Wörter und 36ª nur ein Wort rescribiert. [2]) Mac Carthy nennt als solche Eigenthümlichkeit insbesondere die senkrechte Stellung der eckigen Currentschrift, verbunden mit Uncial-Majuskeln und Minuskeln oder Rundhandschrift. S. 144. Ueber das Charakteristische der altirischen Schriftzüge vgl. Ferdinand Keller, Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuscripten der schweizerischen Bibliotheken. Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Bd VII, Heft 3. Zürich 1851. Man sehe auch H. Zimmer, Glossae Hibernicae e codicibus Wirceburgensi, Carolisruhensi, aliis. Berolini 1881. [3]) Moelcaich ist ein irischer Eigenname und soll so viel bedeuten als calvus luscus. Mac Carthy S. 170. Ueber die Identificierung der Persönlichkeit siehe unten S. 456 f.

II.

Datum der Handschrift.

Beim Forschen nach dem Alter des ganzen Codex und insbesondere der ersten Schrift (24 Blätter) sind verschiedene Momente zu beachten.

1. Zunächst kommt die Paläographie inbetracht. Mac Carthy sagt, dieses Manuscript repräsentiere eine ganz besondere Art der altirischen Schrift, die man in dieser Gestalt sonst nirgends mehr vorfinde (S. 145). Nach einer Besprechung der verschiedenen Arten und Classen irischer Schriftzüge der ältesten Zeit kommt er zu dem Resultate, daß die eigenthümliche Schreibart im Originaltext des Stowe-Missale die Nachahmung einer Vorlage, oder Abschrift einer Schreibweise sei, die während des sechsten Jahrhunderts in Irland gebräuchlich war; m. a. W. der Schreiber des Originals im Stowe-Missale copierte mit mehr oder minder Geschick eine Handschrift des sechsten Jahrhunderts. In diesem Resultat trifft er mit Dr. James Henthorn Todd (aaO. S. 16) zusammen.

Man sieht, um ein Urtheil über diese Behauptungen abzugeben, müßte man keltisch-irischer Paläograph von Fach sein. Wenn aber auch Mac Carthys und Todds diesbezügliche Aussagen und Schlüsse sich nach sorgsamster Prüfung seitens competenter Richter als wahr erweisen, so ist damit doch für das wirkliche Alter des Stowe-Missale selbst nicht viel gewonnen, obschon nicht geleugnet werden soll, daß wir darin immerhin einige Anhaltspunkte für anderweitige Untersuchungen erhalten. Bevor wir jedoch dazu übergehen, aus dem Inhalt des Buches unsere Schlüsse zu ziehen, müssen wir noch die Einwände berücksichtigen, welche zu verschiedenen Zeiten gegen die Behauptungen der Paläographen und Keltologen Todd und Mac Carthy gemacht worden sind. Die Einzelheiten der hierüber entstandenen langen und bitteren Discussion findet man unten in der Anmerkung[1]).

[1]) Als Warren im Jahre 1879 den Kanon des Stowe-Missale publicierte, behauptete er, ohne sich auf eine Begründung einzulassen, die ältere Schrift gehöre dem 7. Jahrhundert an, während die Interpolationen aus dem 9. stammen dürften (Warren, Manuscript Irish Missal S. 2). In einem Briefe an die Academy vom 1. Januar 1881 sagte er dann, ‚aus liturgischen Gründen‘ sei er der Ansicht, der ältere Theil des Missale

Hier dürfte die Bemerkung genügen, daß die paläographische Schwierigkeit von Seiten der Gegner Mac Carthys in einer ganz

---

dürfe nicht früher, als ins neunte Jahrhundert zurückversetzt werden. (Welches diese ‚liturgischen Gründe' sind, wird sich unten zeigen.) Dasselbe sagt er in seiner Liturgy of the Celtic Church (S. 199—200) mit der Zusatzbemerkung, daß ‚paläographische Gründe einer solchen Annahme nicht zu widersprechen scheinen'. Sechs Jahre später (Academy 23. April 1887) meint er, man müsse ein noch viel jüngeres Datum annehmen, und versetzt das Ganze ins elfte Jahrhundert, weil inzwischen Whitley Stokes behauptet hatte, der irische Tractat über die Messe (am Schlusse des Codex) stamme aus dieser Zeit. Bald darnach (Academy 9. Juli 1887) bekennt Warren, daß er von den paläographischen Argumenten Mac Carthys (S. 143—148) nichts verstehe. In den folgenden Nummern der Academy wird dann über die Bedeutung des Symbols N. als ‚Uebel' herumgestritten. Warren gibt zu, daß es sich in den Büchern von Dimma und Mulling befinde, deren Alter er aber für nicht näher bestimmbar hält, vielleicht giengen sie ins neunte oder zehnte Jahrhundert zurück. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, daß diese Bücher wegen des Namens der Schreiber allgemein ins siebente Jahrhundert zurückdatiert werden. Vgl. Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland, Mainz 1890 Bd I S. 183, wo es heißt, daß Dimma im Jahre 658 starb. — Die Bemerkung in Warrens Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881 pag. 167 und 171 beruht auf derselben Voraussetzung. Duchesne (Origines du culte chrétien pag. 148) setzt einen Theil des Stowe-Missale ins achte, den anderen ins zehnte Jahrhundert. In der Revue celtique, année 1888 page 393 heißt es: Nous croyons que tous les paléographes compétents donneront raison à Mr. Warren . . (qui constate) que M. Mac Carthy exagère l' antiquité paléographique du Missel. Leider hat die Revue vergessen uns zu sagen, welcher von den drei oder vier verschiedenen Behauptungen Warrens sie und tous les paléographes compétents beipflichten. Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich, daß die irische Paläographie uns, die wir keine Specialisten hierin sind, keine festen Anhaltspunkte zu bieten vermag. Wenn wir aber auch kein fachmännisches Urtheil abzugeben vermögen, so können wir doch wenigstens die Punkte bezeichnen, die einer eingehenden Erörterung bedürfen und bei denen mit leeren allgemeinen Aeußerungen nicht viel geholfen ist: 1. Mac Carthy und Todd constatieren, daß in dem Stowe-Missale sich ein irischer Schriftcharakter findet, von dem man bis jetzt kein anderes Beispiel kennt. Darauf müssen die Gegner, ehe man in der Discussion weiter schreiten kann, mit einem kategorischen Ja oder Nein antworten. 2. Mac Carthy bringt technische Gründe dafür bei, daß dieser Schriftcharakter ein bestimmtes, der Zeit nach ziemlich genau fixiertes Glied in der Entwicklungsgeschichte der irischen Schrift bildet. Darauf zu antworten: ‚Ich verstehe das nicht', wie Warren thut, heißt der Schwierigkeit aus dem Wege gehen und auf das Recht bei einem Versuche ihrer Lösung mitzureden, völlig verzichten.

unbegreiflich leichtfertigen, ja oberflächlichen Weise behandelt worden ist. Man hat nacheinander verschiedene Zeitalter (das 7., 9., 10. und 11. Jahrhundert) angenommen, sowie es gerade das polemische Interesse des Augenblicks zu erfordern schien, und im übrigen sich mit nichtssagenden Gemeinplätzen und Redensarten begnügt.

2. Sonach müssen wir sehen, ob sich nicht andere Umstände oder Kennzeichen finden lassen, die uns instand setzen, die Handschrift einer bestimmten Zeit zuzuweisen. Wenden wir zuerst der Geschichte des Manuscriptes einen prüfenden Blick zu. In der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts ward der Codex auf Kosten des Königs Mac Craith von Cashel oder Munster († 1052), und des Donchad O' Brien, Königs (von Cashel oder) von Irland (abgesetzt 1064) mit einer wertvollen Decke versehen, und in einem Kästchen oder Reliquienschrein, in welchem es durch mehrere noch jetzt im Einband sichtbare Nägel befestigt war, als kostbares Kleinod aufbewahrt. Die Handschrift konnte nun nicht mehr als Sacramentar oder Messbuch beim Gottesdienst verwendet werden, sondern galt als heilige Reliquie, die man eifersüchtig bewachte, und nur an hohen Festtagen zur Verehrung ausstellte oder dem Klerus und Volk zum Kusse reichte; wie dies von manchen andern in Irland berichtet wird zB. The book of Kells, the book of Armagh, the bell of St. Patrik[1]).

Diente aber das Buch nicht mehr als Gebetstext zum liturgischen Gebrauch, sondern in gedachter Weise stets als ehrwürdige und sorgfältig gehütete Reliquie, so konnte es auch von dieser Zeit an nicht mehr so starke Modificationen erfahren, wie die bereits angedeuteten, die ja doch, wie sich später erweisen wird, nur den Zweck hatten, das Buch einem anderen Gebrauche für die Messfeier zu accommodieren. Somit dürften seit der Mitte des elften Jahrhunderts keine Interpolationen, Ausradierungen, Rescribierungen u. dgl. mehr vorgenommen worden sein; dieselben müssen vielmehr im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung stattgefunden haben, und vielleicht lange Zeit vor diesem Termin des Jahres 1000.

---

[1]) Diese Angaben beruhen auf der Aussage einer altirischen Inschrift am Schlusse, bezw. auf dem Deckel der Handschrift; und auf der Erklärung des Wortes ‚Minna', dessen Sinn von Reeves und Mac Carthy festgestellt wurde. Das Nähere bei Mac Carthy S. 147 und S. 174—175.

Noch ein anderer Punkt kommt inbetracht. Der Interpolator hat seinen Namen selbst angegeben: Moelcaich scripsit (Fol. 35ᵃ). Vergebens hatten Todd und Andere diesen Namen zu identificieren gesucht. Mac Carthy war glücklicher. Indem er nach dem Buche von Leinster die Genealogie der Könige von Cashel und Munster studierte (S. 167), fand er einen Moelcaich, Sohn des Flann, um die Mitte des achten Jahrhunderts[1]). Dieser Moelcaich hatte nach Ausweis der Stammtafel keine Descendenz, was sich leicht erklärt, wenn er Priester war. Ja Mac Carthy (S. 168) macht es wahrscheinlich, daß derselbe Bischof gewesen, da ja nur ein solcher das Recht und die Befugnis hatte, an einem Meſsbuch der Kirche so tiefgreifende Aenderungen vorzunehmen, als welche sich die Interpolationen erweisen. Dazu kommt, daß dieser Moelcaich nicht blos zum Stamme der Könige von Cashel, Kerry und Munster gehörte, sondern nach irischem Recht selbst zum Könige von Cashel wählbar war und als ‚heiliger Vorfahre‘ gelten muſste. Darin lag dann der Grund, weshalb das von ihm überkommene Buch, wie wir gesehen haben, als kostbares Familienstück und als Reliquie in der Dynastie der Könige von Cashel sich vererbte, und in einem von ihnen gegründeten oder beschützten bezw. von ihren Familiengliedern regierten Kloster oder Bischofsdom aufbewahrt wurde.

Wir können uns aber nicht verhehlen, daß dabei eine Schwierigkeit entsteht, die Mac Carthy wohl nicht beachtet zu haben scheint, und für die er deshalb auch keine Lösung gibt. Wenn nämlich der um 750 lebende Moelcaich der Interpolator und Rescriptor unseres Buches ist, so muſs es auffallen, daſs in der Litanei der Heiligen, die er auf Fol. 28ᵇ schrieb, sich die heilige Samdine oder Samthina befindet, die zu Clonbroney, Grafschaft Langford im Jahre 739 starb (S. 193 Note 9). Es darf befremden, daß sie kaum 10 bis 15 Jahre nach ihrem Tode schon als Heilige angerufen wird. Allein wenn man die Nationalgebräuche und die kirchliche Praxis der Kelten und Altiren überschaut, wie sie uns von Greith, Montalembert, Forbes, Moran und anderen geschildert werden[2]), und wonach viele Stifter von Kirchen und andere fromme Personen alsbald nach ihrem Tode

---

[1]) Ein anderer Moelcaich, der um 650 lebte, kann nicht weiter inbetracht kommen. [2]) Moran, Irish Saints in Great-Britain, Dublin

allgemeine Verehrung und kirchlichen Cult erhielten, so wird das Auffallende schwinden.

Von einem, unten des näheren zu erörternden Punkte abgesehen, steht also der Annahme Mac Carthys im großen und ganzen nichts im Wege. Es sprechen vielmehr sehr triftige Gründe dafür, daß der Moelcaich von 750 Mitglied der Königsfamilie von Cashel, als Interpolator und Rescriptor unserer Handschrift angesehen werde, und daß aus diesem Grunde das Buch in der genannten Familie als Reliquie eines heiligmäßigen Ahnen verehrt wurde.

3. Wenden wir uns jetzt zur Frage nach dem Alter der Urschrift. Nach den oben erwähnten Ausführungen Todds und Mac Carthys darf man sie als eine Abschrift einer Vorlage des sechsten Jahrhunderts ansehen. Einen näheren Anhaltspunkt zur Bestimmung ihres Alters, oder des Datums der Anfertigung dieser Abschrift, die den Grundstock des Codex bildete und von Moelcaich interpoliert wurde, bietet uns das Memento für die Verstorbenen nach der Consecration. Dieser Theil des Kanons ist nämlich ganz in der Urschrift erhalten geblieben und beginnt auf Fol. 27^{b} mit den Worten: Memento etiam Domine et eorum — nomina[1]) — qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spirituale Deo Patri et Filio et Spiritui sancto, sanctis ac venerabilibus sacerdotibus offert senior noster N.[2]) presbyter pro se et pro suis; et pro totius ecclesiae coetu catholicae et pro commemorando athletico gradu venerabilium patriarcharum, prophetarum, Apostolorum et Martyrum et omnium quoque Sanctorum, ut pro nobis Dominum Deum nostrum exorare dignentur: Abelis, Seth, Henoch, Noe, Melchisedech,

---

1879. Greith, Geschichte der altirischen Kirche. Freiburg 1867. Montalembert, Les Moines d'occident. 2. ed. Paris 1868 vol. III et IV. Flanagan, History of the Church in England, London 1857. I 2 seq. A. Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche Irlands. Mainz 1890 I S. 69—313.

[1]) Dieses Wort nomina bedeuten bekanntlich auch die Buchstaben NN., welche noch jetzt im Kanon des römischen Missale stehen. [2]) Dieses Gebet wurde wahrscheinlich von einem oder mehreren Priestern und Leviten laut gesprochen, wie ja sonst die Diptychen verlesen wurden, wofür an dieser Stelle häufig die Rubrik recitantur nomina steht.

usw. bis zu den heiligen Martyrern und Bekennern des dritten und vierten Jahrhunderts — Gebete, die deutlich genug den Charakter orientalischer Liturgien verrathen. Es kommen alsdann unter der Rubrik: Item Episcoporum mehrere Bischöfe des fünften und sechsten Jahrhunderts, zunächst Martinus, Patricius, Gregorius, Maximus und Felix, dann etwa 25 bis 30 Namen irischer Bischöfe und 12 bis 13 von Priestern, worauf das Gebet also schließt: Et omnium pausantium qui nos in Dominica pace praecesserunt ... Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.

Wie Mac Carthy (S. 156—157 und 165) zeigt, ist dies das gewöhnliche Gebet (consueta deprecatio), womit man in der altirischen Kirche zB. zur Zeit und in den Klöstern des hl. Columba († 597) und des hl. Columbanus († 615) der verstorbenen Freunde gedachte. Die Liste war so angelegt, daß man von Zeit zu Zeit je nach Bedürfnis Zusätze machen konnte. Nun ist in der That auch im Codex des Stowe-Missale dieser Zweck des Gebetes noch deutlich zu erkennen. Denn beinahe eine ganze Columne ist an dieser Stelle freigelassen und unbeschrieben, um in der Folge bei Gelegenheit des Hinscheidens von befreundeten Priestern und Bischöfen ausgefüllt zu werden. Die zuletzt eingetragenen Namen, nach Mac Carthy ‚jüngst verstorbener' Irländer, sind folgende: Bischof Colman von Cloyne † 600, der Priester Colman von Lynally (in Kings-County) † 610, Eogenus Bischof von Ardstraw[1]). Aus noch späterer Zeit rühren die Namen dreier durch Gregor d. Gr. dem hl. Abt und Erzbischof Augustin von Canterbury † 605 als Gehilfen gesandten Benedictinermönche: Laurentius unmittelbarer Nachfolger des hl. Augustin auf dem Metropolitanstuhl († 619), Mellitus, erst Bischof von London, dann Erzbischof von Canterbury † 624, und Justus, erst Bischof von Rochester, dann Erzbischof von Canterbury † 627, und zwar werden sie genannt im Verein mit Daganus[2]), Bischof von Killaloe, Anfang des 7. Jahrhunderts (um 615 oder 20). Den Schlüssel hiefür bietet uns ohne Zweifel ein Brief, welchen die drei genannten

---

[1]) Die Gegner Mac Carthys wollen noch einen späteren Irländer finden, Maelruen, Bischof von Tallaght aus den letzten Jahren des achten Jahrhunderts. Davon wird sogleich die Rede sein. [2]) Cf. Duchesne, origines pag. 201 note 1 et 2.

römisch-englischen Missionäre im Jahre 609 an die Bischöfe und Aebte von Irland richteten, und wodurch sie mit denselben in freundschaftliche Beziehung und in Kirchengemeinschaft (communio eccles.) traten. Dieser Brief ist uns vom Vater der angelsächsischen Kirchengeschichte überliefert worden[1]). Daganus, ehedem Mönch in Bangor, war von den Bischöfen Irlands (damals häufig Scottia genannt) nach Canterbury gesandt worden, um über die Controverse zwischen den angelsächsisch-römischen Missionären und den Briten, Iren oder Scoten bezüglich der Osterfeier u. a. zu verhandeln.

Man kann keinen genügenden Grund für dieses plötzliche Aufhören weiterer Eintragungen finden, es sei denn, man nehme an, daß die Liste bald nach dem Tode des Erzbischofs Justus, also ums Jahr 630 oder kurz zuvor geschrieben, oder daß diese letzten Namen in das um jene Zeit in allen anderen Theilen bereits fertig vorliegende Buch noch eingetragen wurden. Falls daher keine sonstigen Schwierigkeiten vorliegen — etwa aus dem Texte der Liturgie sich ergebende Gründe, die auf eine spätere Zeit hindeuten könnten, was, wie sich weiter unten zeigen wird nicht der Fall — so können wir die ältere Handschrift oder ursprüngliche Redaction des Stowe-Missale unbedenklich dem ersten Drittel oder zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts zuweisen, also der Zeit zwischen 627 und 640. Die Interpolation geschah, wie oben gezeigt, um ein Jahrhundert später 740 oder 750.

Bevor wir zur Prüfung des liturgischen Inhalts der Handschrift übergehen, müssen wir noch eine Behauptung berücksichtigen, die, wenn erwiesen, die Schlüsse Mac Carthys als gänzlich haltlos darthun würde. Man will in der Commemoratio mortuorum

---

[1]) Dominis carissimis fratribus episcopis vel abbatibus per universam Scothiam Laurentius, Mellitus et Justus episcopi, servi servorum Dei. Dum nos Sedes Apostolica, more suo sicut in universo orbe terrarum, in his occiduis partibus ad praedicandum gentibus paganis dirigeret, atque in hanc insulam, quae Britannia nuncupatur, contigit introisse antequam cognosceremus: credentes quod juxta morem universalis Ecclesiae ingrederentur, in magna reverentia sanctitatis tam Brittones quam Scottos venerati sumus. Sed cognoscentes Brittones, Scottos meliores putavimus. Scottos vero per Daganum episcopum in hanc quam superius memoravimus insulam etc. . . S. Beda Venerab. H. E. II 4, bei Migne PL 95, 87.

den Namen eines irischen Bischofs aus dem letzten Jahrzehnt des achten Jahrhunderts entdeckt haben.

Die zwei ersten Zeilen der ersten Columne (a) von Fol. 31 der Handschrift enthalten diese Worte: Maile Ruen. Whitley Stokes[1]) hielt das für einen Namen, und erklärte, es sei darunter der hl. Maelruain oder Maelruen, Bischof von Tallaght zu verstehen, der gegen Ende des achten Jahrhunderts (787 oder 792) starb. In Anbetracht, daß die ganze Liste und somit auch der gedachte Name in der Urschrift (der ersten Hand) enthalten ist, würde, falls Whitley Stokes' Erklärung richtig ist, sofort folgen, daß die Original-Handschrift frühestens in den Anfang des neunten Jahrhunderts zu setzen wäre. Warren hatte aber in seiner Liturgy of the Celtic Church diese Worte für zwei Personennamen angesehen, nämlich St. Mel oder Mail von Ardagh († 487) und Ruine (6. Jahrh.?), welcher im Martyrologium von Tallaght am 25. September erwähnt wird; als aber Whitley Stokes seine Ansicht dargelegt, eignete Warren sich dieselbe sofort an, weil sie ihm einen Grund darbot, die Handschrift für einige Hundert Jahre jünger zu erklären[2]). Den Verlauf der Controverse sehe man in der Note. Hier genügt die aus dem Ganzen sich ergebende Beobachtung, daß zwei Fragen zu beantworten bleiben, worüber den Keltologen von Fach die Entscheidung zusteht: 1. Ob im Irischen des 7. Jahrhunderts die Form Mael als Genitiv von Mel, Name eines Bischofs von Ardagh, möglich

[1]) The Irish passages of the Stowe-Missal. Calcutta 1881 pag. 5.

[2]) Siehe Whitley Stokes' Brief in der Zeitschrift Academy 2. April 1887 und Warrens Brief vom 6. April in The Academy 23. April 1887; sodann Mc Carthys Schreiben vom 6. Juni in The Academy 25. Juni 1887 („gaping admirers' accept the assumption without question") und darnach wieder Whitley Stokes und F. E. Warren in the Academy 9. Juli 1887. Schließlich the Academy 16. Juli 1887 zuerst Whitley Stokes, dann aber Mc Carthy, welcher in derselben Nummer nachweist, daß Warren im liturgischen Theil (Text) seines Werkes von S. 226—248 einige dreißig Worte unrichtig gelesen und auch eine Reihe von Ausdrücken in total entstellter Weise übertragen hat, so daß sein Text wertlos ist. Mc Carthy gibt daselbst noch eine Reihe sachmännischer Bemerkungen von großer Bedeutung. Endlich wurde Academy 20. August ein Brief von Don A. Ceriani und 17. September von Mc Carthy und 24. September von Whitley Stokes bekannt; so geht es fort bis zum März 1889, wobei sich (Juli 1888) herausstellt, daß Warren die ganze Sache im Interesse einer *‚doctrinal conclusion'* behandelt. Habemus confitentem! Academy 7. et 14. Juli 1888.

ist. 2. Ob im Irischen des 7. Jahrhunderts die Form Ruain oder Ruen als Genitiv des Namens Ruan, ersten Bischofs von Lortha oder Lothra möglich. Nachdem man sich durch all die Artikel und Briefe und Argumente, welche von beiden Seiten vorgebracht wurden, mühsam durchgearbeitet hat, kommt man zu der Ueberzeugung, daß keine von beiden Parteien peremptorische Beweise für ihre Angaben beibringt. Nur das muss jedem Unbefangenen sehr auffällig erscheinen, daß bei der Annahme, Maelruen Bischof von Tallaght sei mit Maille Ruen bezeichnet, sich eine klaffende Lücke zwischen diesem und den zunächst voraufgehenden Heiligen ergibt, nämlich ein Abstand von mehr als 150 Jahren, a. D. 627—792, während alle übrigen in der Liste genannten Heiligen sich in ganz geringen Zwischenräumen der Zeit nach folgen.

Somit liegt es uns ob, eine specifisch liturgische Untersuchung anzustellen, die man über all den paläographischen und linguistischen Streitigkeiten schließlich ganz außeracht gelassen hat. Die genannten Controversen haben zu keinem bestimmten Resultate geführt. Die liturgische Untersuchung, die wir als unsere Aufgabe erkennen, muss genau innerhalb der Grenzen dieser particularen Wissenschaft bleiben; wir hegen aber die Hoffnung, auf diesem Wege auch auf die zwar erhobenen, aber nicht gelösten philologischen und paläographischen Schwierigkeiten etwas mehr Licht zu werfen. Für die liturgische Untersuchung entsteht zunächst die Frage:

III.

Was that der Interpolator?

Hierauf antwortet Mac Carthy in folgender Weise: Der erste Schritt zur Lösung dieser Frage besteht darin, daß man die ursprüngliche Leseart des Palimpsest überall festzustellen suche. Hätten Moelcaichs Aenderungen nur in der Einfügung neuer Blätter bestanden, so würde, wie zB. bei Fol. 28 et 29, die Entfernung derselben genügen, um den ursprünglichen Text zu erhalten, der von Fol. 27ᵇ zu Fol. 30ᵃ sich fortsetzt. Allein die Continuität ist eben nicht nur durch Einschaltung von Blättern, sondern auch durch Ausradierung von Linien und ganzen Seiten gestört. Dennoch darf die Suche nach dem Originaltext nicht als ganz hoffnungslos aufgegeben werden.

Zunächst stellt sich nämlich heraus, daß, während neun Blätter neu eingefügt wurden, von denen des ursprünglichen Manuscriptes keines herausgenommen oder ganz weggeschnitten ist. Und obschon manche neue Texte, zB. im Kanon, hinzukamen, so wurde doch nach Mac Carthys Aussage nichts oder kaum ein Satz vom alten Texte ausgelassen. Denn nicht Substitution und Elimination des alten, sondern Bereicherung desselben durch neue Zugaben war die Absicht des Interpolators. Der ausradierte Text der Urschrift wäre demnach voll und ganz in die Rescription mit aufgenommen worden. Es muss sich also darum handeln, die ausgewischten und rescribierten Texte aus der Masse der mit Interpolation durchspickten neuen oder Moelcaich'schen Recension mit Sicherheit auszuscheiden.

Glücklicherweise lassen sich an verschiedenen Stellen noch die früheren Wörter erkennen, indem die Buchstaben nur in der Mitte ganz ausgemerzt, die oberen und unteren Enden aber vielfach stehen geblieben sind. So hat Mac Carthy in manchen Gebeten die Originalschrift herstellen können, und stets gefunden, daß das Ausgemerzte in Moelcaichs Transcription und Erweiterung wieder wörtlich mit aufgenommen worden ist[1]). Um diese glücklichen Erfolge zu vervielfältigen, wenn auch nicht den ganzen Text in seiner ersten Gestalt vollkommen herzustellen, wird es nur der nöthigen Muße, günstiger heller Witterung und gelegentlicher Anwendung stärkerer chemischer Reagentien bedürfen.

1. Nunmehr ist die Messe zu beschreiben, wie sie jetzt infolge der Interpolationen des Moelcaich im Stowe-Missale steht; woraus sich ergeben dürfte, daß es vorzüglich eine Mischung von römischen und gallicanischen Messgebeten ist. Das Buch war sowohl in seiner ersten, als in der jetzigen zweiten Redaction ein sog. Libellus missae, d. h. ein Heft, welches die ganze Messe ohne Propria de tempore vel Sanctis enthielt und außer dem Kanon eine Epistel und ein Evangelium nebst Orationen bot, deren man sich täglich bedienen konnte[2]).

---

[1]) Vgl. die Texte und Noten an folgenden Stellen der Schrift von Mac Carthy: S. 195, Note über fol. 13ᵃ. S. 201 Note b. S. 205 Note b und d. S. 210 Note über fol. 24ᵃ. S. 211 Note b. S. 214 Note k. S. 223 Note über fol. 35ᵃ. [2]) Cfr Gregor. Turon. de vitis Patrum 16; et Hist. Franc. II 22. Georgi apud Zaccaria, Bibl. rit. I cap. 3 art. 8. Mac Carthy pag. 164. Den Codex 10 143 der burgundischen Bibliothek zu

In Verbindung mit den Rubriken des irischen Tractats über die heilige Messe, welcher aus derselben Zeit stammt wie der Urtext des Stowe-Missale (Fol. 63—65 des Codex, abgedruckt bei Mac Carthy S. 245), können wir die Ordnung in folgender Weise bestimmen:

Vorbereitung und Eingang: a) Psalm 69. Deus in adjutorium etc. Peccavimus, Domine, peccavimus; parce peccatis nostris .. nebst den Anrufungen Christi, der Mutter Gottes und Apostel wie unten S. 471.

b) Hierauf folgt eine zweite Litanei oder Ergänzung der vorigen beginnend mit Sancte Stephane ora pro nobis, S. Martine, S. Hieronyme, S. Augustine, S. Gregori, S. Hilari und darnach 25 irische Heilige. Am Schluss: Omnes Sancti orate pro nobis. Propitius esto etc. bereits von P. Grisar in dieser Zeitschrift 1886 S. 7 mitgetheilt, nebst dem Gebete Ante conspectum, und dann, wo der von P. Grisar nach Warren mitgetheilte Text abbricht, folgt: Quorum, ut dixit propheta, omnes justitiae (nostrae) sicut pannus menstruatae. Indigni sumus Jesu Christe, ut simus viventes. Sed tu, qui non vis mortem peccatoris, da nobis veniam in carne constitutis, ut per poenitentiae labores vita aeterna perfruamur in coelis. Per Dominum.

c) Oratio Augustini: Rogo te Deus Sabaoth vgl. unten S. 472.

d) Haec Oratio in omni Missa cantatur: Ascendat etc. vgl. unten S. 473.

In solemnitatibus Petri et Christi: Deus qui etc. s. ebd.

e) Hymnus Angelicus: Gloria in excelsis Deo vgl. unten S. 473.

f) Haec oratio pro vice *Deus qui culpa* in quotidianis diebus canitur: Deus qui diligentibus vgl. unten S. 474.

g) *Orationes et preces Ecclesiae Romanae.*

Haec oratio prima Petri, Deus qui culpa vgl. unten ebd.

Hic Augmentum[1]).

Brüssel, dem Anfang des achten Jahrhunderts entstammend, möchte ich, salvo meliore judice, für ein solches ‚Libell' halten, ein zum privaten Gebrauche bestimmtes Sacramentar, mit Ergänzungen für einzelne Festtage oder Zeiten.

[1]) Die Rubrik: Hic augmentum, will sagen, daß an dieser Stelle je nach der Beschaffenheit des Officiums oder der Intention, in welcher das hl. Opfer

h) Lectio Pauli Apostoli ad Corinthios incipit.

Fratres quotiescunque manducabitis .. bis: mundo damnemur (1 Cor. 11, 26—32).

Deus qui nos regendo conservas, parcendo justificas, a temporali tribulatione nos eripe et gaudia nobis aeterna largire. Per Dominum nostrum et reliqua.

Omnipotens sempiterne Deus vgl. unten S. 475.

i) Quaerite Dominum etc. vgl. unten ebd. Nach der Oration Grata sint .. Per Dom. unmittelbar vor Fortitudo ist ein Alleluja eingeschaltet.

k) Deprecatio sancti Martini pro populo incipit.

Dicamus omnes vgl. unten S. 476 bis zu den Worten: reddat acceptos. Per Dominum.

l) Ante oculos tuos, Domine, reus conscientiae testis assisto: rogare pro aliis non audeo quod impetrare non merear; tu enim scis Domine omnia quae aguntur in nobis: erubescimus confiteri id quod per nos non timemus admitti: verbis tibi tantum obsequimur, corde mentimur, et quod velle nos dicimus, nolle nostris actibus approbamus.

Parce, Domine, confitentibus, ignosce peccantibus, miserere te rogantibus; sed, quia in sacramentis tuis meus sensus infirmus est; praesta, Domine; ut qui ex nobis duro corde verba non recipis, per te nobis veniam largiaris. Per Dominum.

Lethdirech sund[1]).

Dirigatur Domine oratio mea sicut incensum in conspectu tuo elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.

Ter canitur[2]). Hic elevatur linteamen de calice. Veni, Domine, sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium praeparatum tibi. Amen. — Ter canitur.

---

dargebracht wird, augmenta stattfinden dürfen, ein Zusatz von weiteren Orationen aus einem anderen Buche (Augmentum) gemacht werden, welches deren verschiedene enthielt: Orationes augeantur; ex libro augmentorum.

[1]) Eine Rubrik in altirischer Sprache. Sie bedeutet so viel als: Semidiscoopertio hic, d. h. die Oblata sind jetzt zur Hälfte aufzudecken, indem das obere velum weggenommen wird. [2]) Diese Rubrik Ter canitur schreibt höchstwahrscheinlich vor, daß vom Volke oder den assistierenden ministri dreimal Amen zu singen ist, vgl. Mac Carthy S. 169 und 191.

Lectio Evangelii secundum Joannem incipit. Dominus noster Jesus Christus dixit: Ego sum panis vivus etc. (Joh. 6, 51 ff.) bis manet in me et ego in illo vgl. unten S. 478.

Oratio Gregorii super Evangelium.

Quaesumus Domine omnipotens Deus; ut vota nostra tibi immolata clementer respicias; atque ad defensionem nostram, dextram tuae Majestatis extendas. Per Dominum et reliqua.

m) Credo in unum Deum etc. vgl. unten S. 478 bis venturi saeculi. Amen.

Landirech sund = Plena discoopertio hic.

Ostende nobis Domine misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis[1]). — Ter canitur (scil. Amen).

n) Oblata etc. vgl. unten S. 479.

Hostias, quaesumus Domine, nostrae devotionis benignus assume: et per sacrificia gloriosa subditorum tibi corda purifica. Per Dominum.

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi, Domine Jesu Christe, qui passus es pro nobis et resurrexisti tertia die a mortuis, pro animabus charorum nostrorum N. et chararum nostrarum, quorum nomina recitamus et quorumcunque non recitamus, sed a te recitantur in libro vitae aeternae, propter misericordiam tuam eripe. Qui regnas in saecula saeculorum. Amen.

Secunda pars Augmenti hic, super oblata[2]).

---

[1]) Man beachte die Symbolik und Typik der Enthüllung des göttlichen Antlitzes bei Enthüllung der Oblaten, ausgedrückt durch den Ruf der Patriarchen und Propheten oder Heiligen des Alten Bundes, die nach der visio faciei und der apparitio misericordiae in der Incarnation und in der ewigen Herrlichkeit verlangen. [2]) Diese Rubrik bestimmt, es solle hier aus dem Buche, welches die Augmenta enthält, der zweite Theil, je die zweite Oratio conveniens eingeschaltet werden, die überschrieben sei *Super oblata.* Das entspricht ganz unseren jetzigen Rubriken des röm. Messbuches, wenn an Sonn- oder Ferialtagen oder Semiduplex-Festen eine zweite Oration oder auch eine dritte ad libitum einzuschalten ist. — Man beachte auch, daß die Gebete: Has oblationes sub n) und Grata sit tibi sub o) der jetzigen Oration: Suscipe Sancta Trinitas entsprechen, welche im röm. Messbuch der Secret vorausgeht. — Ein zweites Stadium der

o) Grata sit tibi haec oblatio plebis tuae, quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Jesu Christi et in Commemorationem beatorum Apostolorum tuorum ac Martyrum tuorum et Confessorum, quorum hic reliquias specialiter recolimus N. et eorum quorum festivitas hodie celebratur; et pro animabus omnium episcoporum nostrorum et sacerdotum nostrorum et diaconorum nostrorum; et charorum nostrorum et chararum nostrarum; et puerorum nostrorum et puellarum nostrarum, et poenitentium nostrorum: cunctis proficiat ad salutem. Per Dominum.

p) Sursum corda. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro. Dignum et justum est. Vere dignum et justum est, aequum et salutare est, nos tibi hic semper . . etc. ganz wie von P. Grisar aaO. S. 3 in Anmerkung 1 mitgetheilt, nur statt *te* laudamus steht *et* laudamus nomen tuum. — Auf die Worte: credentibus daret. Per Dominum (Fol. 21[b], bei P. Grisar S. 4 Anm.) folgt alsdann in der Handschrift unmittelbar (Fol. 22[a]): Canon Papae Gilasi. Das darauf Folgende ist wörtlich von P. Grisar S. 4—11 abgedruckt. Nur ist das auf S. 7 Anmerkung 1 Gedruckte, wie P. Grisar schon vermuthet hatte (S. 28), durch einen Irrthum Warrens an diese Stelle gerathen; es gehört vielmehr, wie oben angegeben, an den Anfang des Ordo Missae.

Ferner ist zu bemerken, daß auf die Worte: Missa acta est. In pace (im Abdruck des P. Grisar S. 11) in der Handschrift Fol. 36[a] bis Fol. 44[a] noch eine Missa Apostolorum et Martyrum et Sanctorum et Sanctarum Virginum folgt, sowie eine Missa pro poenitentibus vivis und eine Missa pro mortuis pluribus. Es sind je drei bis vier Orationen nebst

Entwicklung dieser Gebete, die ehedem vom Priester ad libitum je nach Bedürfnis oder Verschiedenheit der Intention hinzugefügt und variiert wurden, bis zur jetzigen Oration des röm. Missale, kennzeichnet gut der Codex 191 der Fürstl. Fürstenberg-Bibl. zu Donaueschingen. Es ist ein Sacramentarium Gregorianum aus dem neunten Jahrhundert, in welches man im zehnten oder elften Jahrhundert die Oratio: Suscipe sancta Trinitas in sieben oder acht verschiedenen Recensionen und Variationen zum Gebrauch bei verschiedenen Messen eingetragen hat. Das istorum in der jetzigen Oration ist demnach auf die Heiligen zu deuten, deren Reliquien (oder Diptychen) auf oder im Altare sich befinden. Vgl. Martène, De ant. Eccl. rit. ed. Antwerp. 1763, I 208.

einer Präfation (Contestatio) und dem Gebete Post Sanctus (vgl. Mac Carthy S. 224—232), die also eventuell in den vorhergehenden Ordo Missae einzuschalten waren an Stelle der entsprechenden Gebete.

2. Es muss nun zunächst dargethan werden, was in diesem Ordo Missae auf Rechnung des Moelcaich zu setzen und als Interpolation anzusehen ist, um auf diese Weise mit Sicherheit zu ermitteln, wie die Messe in der Urschrift gelautet haben muss.

Das oben sub b) Angegebene und zum Theil bereits im Artikel von P. Grisar (1886 l. c.) Abgedruckte füllt im Codex die zwei als interpoliert und durch Ungeschick des Buchbinders zwischen die alten Blätter eingeklebt deutlich erkennbaren Folia 28 et 29 aus[1]), stammt also von Moelcaich. Er hat somit an dieser Stelle die Namen des hl. Martyrers Stephanus und fünf gallicanischer bezw. römischer Bekenner hinzugefügt, sodann 25 Heilige der irisch-schottischen Kirche; und endlich eine dem heil. Ambrosius zugeschriebene Oration, welche die bußfertige Gesinnung des zum Opfer hintretenden Priesters ausdrückt und die Bitte um Befreiung von Sünden, sowie um Reinheit des Herzens zum Zwecke würdiger Darbringung des hochheiligen Geheimnisses erfleht[2]). Dieses Gebet ist wohl *gallicanischen Ursprungs* und durch Moelcaich der gallicanischen Liturgie entlehnt.

Die Rubrik Haec oratio prima Petri, sowie die Ueberschrift Orationes et Preces Missae Ecclesiae Romanae oben sub g) sind ebenfalls von Moelcaich. Durch die Ueberschrift scheint er selbst andeuten zu wollen, daß er das Vorhergehende (vielleicht die Oratio Deus qui diligentibus) einem andern Ordo Missae entlehnt habe und das Folgende wieder im röm. stehe, und daß die Oration vom hl. Petrus (Deus qui beato Petro Apostolo tuo . .) im römischen Ordo nicht wie die Urschrift angibt, vor dem Gloria in excelsis, sondern an dieser Stelle zwischen Gloria

---

[1]) In der Anordnung des Moelcaich bildeten sie die folia 12 u. 13.

[2]) Siehe Warren, Liturgy of Celtic Church p. 262. Note 88. Es wird von Martène, de antiq. Eccl. rit. lib. I cap. 4 art. 7 § 3 aus einem alten Missale der Kirche von Tours mitgetheilt, wo es nach der Händewaschung vor der Secrete seinen Platz hat. Dasselbe stand aber auch, wie Martène aaO. (edit. Antwerpiae 1763 tom. I pag. 187 190 193 195 s.) mittheilt, in zahlreichen Messbüchern Frankreichs im achten und neunten Jahrhundert unter den Vorbereitungsgebeten.

und Epistel gesagt werde. — Ob nach der Oration Deus qui diligentibus te oben sub f) auch in der Urschrift die Rubrik stand: Haec oratio prima Petri, ist nicht klar zu ersehen[1]). Die Oration findet sich aber abgesehen von unserem jetzigen römischen Missale (Dom. V post Pentec.) auch im sog. Missale Francorum, welches Card. Tommasi veröffentlicht hat, unter den Orationes et preces Communes cottidianae cum Canone als Oratio post prophetia[2]).

Desgleichen hat Moelcaich nach der Epistel eine Oration eingeschaltet: Deus qui nos regendo conservas etc., deren Herkunft ich bis jetzt nicht ermitteln konnte.

Nach diesen Orationen ist im Graduale (sub i) ein Alleluja beigefügt und (sub k), wie es scheint, der Titel Deprecatio sancti Martini pro populo, während das Gebet selbst (vielleicht mit anderem Titel) in der Urschrift stand und unverändert blieb. Vor dem Evangelium ist das Gebet: Ante oculos tuos etc. Parce Domine etc. nebst der irischen Rubrik und dem Vers: Dirigatur, sowie Veni Domine sanctificator und die dabei stehenden lateinischen Rubriken interpoliert. Martène gibt die ersten dieser Gebete aus sieben bis acht alten französischen Missalen des 8. und 9. Jahrhunderts, und dem des Flacius Illyricus, wo sie theils zwischen Epistel und Evangelium, theils nach dem Evangelium beim Offertorium, dreimal auch in der Vorbereitung zur Messe gesagt wurden. In der Regel wird gleich darauf der Incens oder Weihrauch gesegnet[3]). An mehreren Stellen folgt auch, zwar nicht unmittelbar, aber doch bald darauf das Gebet Veni sanctificator. So bei Martène S. 184 und 189. Wir sehen also auch hier wieder, daß die Interpolationen höchst wahrscheinlich aus gallicanischen Quellen entlehnt wurden.

Die Oratio Gregorii super Evangelium, welche aus der Interpolation von 750 stammt, laut Mac Carthy S. 203 Note a und 201 Note b, steht im Sacramentarium Gregorianum

---

[1]) Mc Carthy S. 197. Die Oration wurde ausradiert und dann auf einem Pergamentstreifen rescribiert. Vielleicht haben die Worte Orationes et preces Missae Ecclesiae Romanae und Haec Oratio prima Petri also nicht in der Urschrift gestanden. [2]) Thomasii Opp. ed. Vezzosi Romae 1751 tom. VI pag. 361. — Muratori, Liturg. Rom vetus H. Opp. min. ed. Napoli 1760 tom. XII pag. 328. [3]) Martène, de antiq. Eccl. rit. ed. Antwerp. 1763 pag. 180 182 187 191 194 195.

am Samstag der ersten Fastenwoche (Quatuortemp.) bei den Orationes ad Lectiones XII, und ebenso am 3. Sonntage der Fasten[1]).

Fernere Einschaltungen des Moelcaich sind die irischen Rubriken von der Aufdeckung des Kelches und die Gebete Hostias quaesumus, und Has Oblationes, oben sub n) nebst der Rubrik Secunda pars Augmenti hic. Die Oration Grata sit tibi haec etc. oben sub o) ist zwar von ihm rescribiert worden, stand jedoch, wie Mac Carthy S. 205 aus dem Palimpsest herausfand, schon in der Urschrift; ob aber in derselben Ausdehnung wie jetzt, erscheint mir fraglich. In einer kürzeren Recension findet sie sich nämlich in der Missa Romensis Cottidiana des Missale von Bobbio bei Mabillon aaO. und Muratori 12, 371. Für die Oration Hostias können mit Mac Carthy als Analoge angeführt werden die Secreten der Messen unius Martyris Pont., und des 3. Sonntages nach Epiphanie. Die andere Has oblationes habe ich nirgends gefunden.

In der Präfation, die von P. Grisar S. 3 Anmerkung mitgetheilt ist, hat Moelcaich, abgesehen von einem auf Ostern oder Weihnachten bezüglichen Passus, alles was sich als eine Erweiterung der einfachen Präfation darstellt, sowie die auf verschiedene Zeit- und Festmessen bezügliche Propria und Augmenta mit den zugehörigen Rubriken, ferner die Oratio Post Sanctus, welche dem gallicanischen Ritus entspricht (vere Sanctus, vere benedictus cf. Benedictus qui venit de coelis etc.) und die Propria für Communicantes auf 4 neuen Blättern Fol. 20 21 22 23 hinzugefügt[2]). Es stand auf Fol. 19^{b} und 24^{a}, was unten sub V an der betreffenden Stelle abgedruckt wird. (Vgl. Mac Carthy S. 205 Note d und 210 Note über Fol. 24^{a} Mabill. l. c. 279.) Der Charakter dieser Zuthaten ist gallicanisch

[1]) So bei Muratori l. c. tom. XII pag. 16 et 18. [2]) Mac Carthy (S. 211 Note b zu fol. 24 b) glaubt constatieren zu können, daß schon die Urschrift zwei Propria nämlich für Weihnachten und Ostern an dieser Stelle des Communicantes enthält. Stellt man einen Vergleich zwischen den Stammverhältnissen und dem Text der ausradierten Worte an, so wird dies höchst wahrscheinlich; ja sicher ist, daß sich mehr als das Commune daselbst fand. Siehe Mac Carthy S. 210 Note zu fol. 24 a, sowie Noten auf S. 211. Am nächsten liegt es, an das Osterproprium des Missale von Bobbio zu denken.

entsprechend der gallicanischen Oratio *Post Sanctus* und der Vermehrung der Gebete und ihrer mannigfachen Aenderung je nach den Festen. Eine gleiche Vervielfältigung der Antiphonen und Gebete in gallicanischem Sinne unter Beifügung zweier irischen Rubriken ist bei der fractio hostiae und Communio eingetreten, während in der Consecrationsformel des heiligen Blutes nach facietis die Worte: Passionem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de coelis als Zusatz am untern Rande erhalten hat.

Dieser Zusatz findet sich in der Ambrosianischen Liturgie mit einer geringen Differenz bei Martène tom. I pag. 174 und bei Ceriani, Monumenta sacra et profana, tom. VIII pars 3 pag. 171, und ziemlich dasselbe haben auch die griechischen Liturgien, die clementinische bei Hammond, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1878 pag. 17, die griechische des heil. Jacobus (ebd. S. 41—42), und die syrische desselben S. 70, die von Constantinopel S. 112, die koptische S. 211 und die des heil. Marcus S. 186—187, auch die sog. Gregorianische von Alexandrien bei Renaudot, Liturgiarum oriental. collectio Francofurti 1841 tom. I pag. 97.

In den letzteren Theilen ist Moelcaich also freier vorgegangen; wenigstens sind keine gallicanischen Texte bekannt, die ihm als Vorlage gedient haben könnten. Er hat somit die irische Liturgie in diesem Stücke durch eine eklektische Compilation zu bereichern gesucht, während im allgemeinen das Gallicanische in seinen Interpolationen den Löwenantheil hat. Fügen wir hinzu, daß er in die Litanei eine Anzahl von irischen Heiligen und zwischen den Text verschiedene irische Rubriken eingeschoben hat, so dürfen wir als Charakteristicum seiner Interpolation bezeichnen, daß die Messe der Urschrift dadurch stärker gallicanisiert und hibernisiert oder nationalisiert wurde.

Nachdem dies constatiert worden, ist es an der Zeit, den ursprünglichen Text, soweit sich derselbe an den ausradierten Stellen noch erkennen läßt, in Verbindung mit den durch die Interpolation unberührt gebliebenen Stücken zu einem geordneten Ganzen zu vereinigen, um so ein möglichst deutliches Bild der Messe der Urschrift des Stowe-Missale zu erhalten. Da der irische Tractat

über die heilige Messe (Mac Carthy S. 245) aus derselben Zeit stammt, wie die Urschrift des Stowe-Missal und auf dieselbe Bezug nimmt, um dem Priester oder dem Volk die nöthigen Erläuterungen zu geben, so können wir gegebenen Falls aus ihm einige Rubriken zur Vervollständigung entnehmen und an manchen Stellen sogar die fehlenden Texte ergänzen. (Vgl. Mac Carthy S. 143 148 150).

V.

Der Ordo Missae und der Kanon der Urschrift des Stowe-Missal.

1. Vorbereitung zur Messe — Litanei[1]).

Peccavimus, Domine, peccavimus; parce peccatis nostris et salva nos. Qui gubernasti Noe super undas diluvii, exaudi nos; et Jonam de abysso verbo revocasti, libera nos. Qui Petro mergenti manum porrexisti, auxiliare nobis Christe, Fili Dei. — Fecisti mirabilia, Domine, cum patribus nostris, et nostris propitiare temporibus. Emitte manum tuam de alto, libera nos. Christe audi nos; Christe audi nos; Christe audi nos. Kyrie eleison.

Sancta Maria	ora	pro	nobis	Sancte Thoma	ora	pro	nobis
Sancte Petre	„	„	„	Sancte Matthaee	„	„	„
Sancte Paule	„	„	„	Sancte Jacobe	„	„	„
Sancte Andrea	„	„	„	Sancte Taddaee	„	„	„
Sancte Jacobe	„	„	„	Sancte Mathia	„	„	„
Sancte Bartholomaee			„	Sancte Marce	„	„	„
				Sancte Luca	„	„	„

[1]) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Titel, welche ich mit 1, 2, 3 numeriert habe, sich nicht in der Handschrift vorfinden, sondern nur der Deutlichkeit wegen von mir hinzugesetzt wurden. — Was die Litanei betrifft, so gibt der Ordo Romanus I die nöthige Aufklärung, indem zu Rom bei der Station und Procession vor dem feierlichen Hochamte eine Litanei gebetet wurde. Die Stationsfeier kennt schon Tertullian de orat. cap. 19. Bekannt ist die Abhaltung der Stationen unter Gregor d. Gr. Vgl. Grisar in dieser Zeitschr. 9 (1888) 390 ff. Duchesne, Origines du Culte chrétien (Paris 1889) S. 156. Litanias, stationes et officium eccles. auxit. Brev. Rom. 12. Mart. Die obige mit Peccavimus beginnende steht wörtlich so in den St. Galler Fragmenten, M. Carthy S. 233 vgl. S. 267, Note zu Fig. 9; Greith S. 436. Nur mit dem Unterschied, daß in der Litanei St. Johannes, St. Simon und St. Stephan nicht, wie hier, fehlen.

Omnes Sancti orate pro nobis.

Propitius esto, parce nobis Domine. Ab omni malo libera nos Domine. Per crucem tuam, libera nos Domine. [Peccatores] te rogamus audi nos. [Fili Dei, te rogamus audi nos.] Ut pacem dones, rogamus audi nos. Agne Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Vgl. Mac Carthy S. 267 zu Fig. 9 Fol. 13 a. Per Dominum nostrum.

[Oratio Augustini[1].]

Rogo Te, Deus Sabaoth altissime, pater sancte, ut me tunica castitatis digneris accingere, et meos lumbos baltheo tui amoris ambire, ac renes cordis mei tuae caritatis igne urere; ut pro peccatis meis possim intercedere, et adstantis populi peccatorum veniam promereri, ac pacificas singulorum hostias immolare: me quoque tibi audaciter accedentem non sinas[2]) perire; sed dignare lavare, ornare et leniter suscipere. Per Dominum.

2. Katechumenen-Messe.

Deinde praeparantur oblata[3]). *Ac primum quidem mittitur per ministrum aqua in calicem, tres guttae, et canitur: Peto vel Quaeso te, Pater, deprecor te, Fili; obsecro te, Spiritus sancte; ad quamlibet invocationem infunditur una gutta. Tunc ponitur oblatio in altari et canitur: Jesus Christus Alpha et Omega. Postea tribus vicibus vinum funditur super aquam in calicem, quia divinitas Christi est supra humanitatem et descendit super populum. Interea dicitur: Remittat Pater; indulgeat Filius; misereatur Spiritus Sanctus. Deinde cantatur Introitus et sequitur Oratio.*

---

[1]) Das Gebet *Rogo* steht zwar in der Urschrift, aber nicht der Titel Augustini laut M. Carthy S. 267. Dieses Gebet findet sich laut Martène I art. 12 (p. 177 190 193 195 205) in dem von Flacius Illyricus edierten Ordo, sowie in den Ordines von Troyes und Tours (achten oder neunten Jahrh.), Rheims u. a. Es ward beim Ankleiden ad tunicam oder gleich darnach gesagt. [2]) Nach sinas hatte Moelcaich eingeschaltet: *neque permittas;* und nach suscipere das Wort *praesta.* [3]) Alles, was oben in Cursivschrift steht, ist dem Tractat über die hl. Messe entnommen, der am Schluß des Stowe-Missal steht, und wie Mac Carthy (S. 245 vgl. 143 148 150) ausführt, der Urschrift des Ordo et Canon gleichzeitig ist und auf sie Bezug nimmt, zuweilen sie ergänzt. Es finden sich ähnliche irische Tractate aus früherer und späterer Zeit, vgl. Lebar Breac bei Mac Carthy S. 259. Greith S. 436 und 444.

Ascendat oratio nostra usque ad thronum claritatis tuae, Domine: et ne vacua revertatur ad nos postulatio nostra. Per Dominum[1]).

In solemnitatibus Petri et Christi.

Deus, qui beato Petro, Apostolo tuo, collatis clavibus regni coelestis, animas ligandi atque solvendi pontificium tradidisti: suscipe propitius preces nostras; et intercessione ejus quaesumus, Domine, auxilium, ut a peccatorum nostrorum nexibus liberemur. Per Dominum.

Hymnus Angelicus.

Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, magnificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam. Domine rex coelestis, Deus pater omnipotens, Domine Fili Dei unigenite, Jesu Christe, Sancte Spiritus Dei, et omnes dicimus Amen. Domine, Fili Dei Patris, Agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis, suscipe orationes nostras, qui sedes ad dextram Dei Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus gloriosus, cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris. Amen[2]).

---

[1]) Diese Oration findet sich auch in dem uralten irischen Buch der Hymnen; in Abschrift zu Dublin im Trinity College fol. 29 b laut Mac Carthy S. 195. Vielleicht sagte der Priester sie beim ascensus ad altare.
[2]) Der Hymnus angelicus ward ursprünglich und zwar im Occident wie im Orient seit dem vierten Jahrhundert beim kanonischen Officium der Laudes matutinae gesagt. Dann zu Rom an Weihnachten auch in der Messe. Papst Symmachus (499—514) verordnete, daß er auch an Sonntagen und Martyrerfesten in der bischöflichen Messe gesungen werden solle, die Priester durften ihn in ihrer Messe nur an Ostern beten und am Tage ihrer Einführung ins Amt (Officium). Duchesne, Culte chrétien S. 158 und Liber Pontif. I pag. 129 et 263. Martène, De ant. Eccl. rit. lib. I cap. 4 art. 3 § 6. Die obige Recension mit den leicht erkennbaren Varianten, ist laut Mac Carthy der Text von drei oder vier alten irischen Handschriften, welche ihn in den Metten oder Laudes geben: when the present compiler found in the Roman Missal that the Hymn was inserted in the Mass, he transcribed the Text with which he was familiar (S. 196 Anm.). Zu erwähnen ist noch, daß in dem Missale von Bobbio am Schlusse der Missa Romensis cottidiana der Hymnus angelicus in der jetzt gebräuchlichen römischen Recension steht, unter dem Titel: Gloria *ad Missam* decantanda, Mabill. aaO. 281—282. Nach Martène (S. 132),

[Orationes et Preces Missae Ecclesiae Romanae.[1]]

Deus qui culpa offenderis, poenitentia placaris: afflictorum gemitus respice; et mala quae juste irrogas, misericorditer averte[2]). Per.

Hic Augmentum vel alia Oratio.

[Deus[3]) qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti: effunde (sic) cordibus nostris tui amoris affectum; ut te in omnibus et super omnia diligentes promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequamur. Per Dominum.]

(*Lectio Pauli Apostoli ad Corinthios (1, 11) incipit.*)

Fratres, quotiescumque manducabitis panem hunc, et bibetis calicem istum, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem, aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit (indigne, judicium sibi manducat et bibit[4]) non discernens Corpus Domini. Propterea inter vos multi infirmi et aegri, et dormiunt multi. Quodsi nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum autem judicamur, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.

Mone, Latein. und griech. Messen, Frankfurt 1850 S. 71 und Greith S. 436 und Duchesne, Culte chrétien S. 180 ff., kam in der gallicanischen Messe das Gloria in excelsis nicht vor. Das Obige weist also darauf hin, daß der irische Schreiber ein römisches Meßbuch vor sich hatte.

[1]) Dieser Titel ist, so viel ich aus Mac Carthy entnehme, nicht in der Urschrift gewesen; die erste der Orationes Romanae sollte sein: Deus qui beato Petro; daher die Rubrik: haec Oratio prima Petri, welche von Moelcaich beigefügt wurde, um den Irrthum zu corrigieren, durch welchen der erste Schreiber diese Oration vor das Gloria in excelsis gesetzt hatte. [2]) Im Gelasianum in Dominicis diebus commun. Muratori 11, 407. [3]) Es ist mir aus Mac Carthy nicht klar geworden, ob diese Oration in der Urschrift stand; wahrscheinlich wurde sie erst von Moelcaich beigefügt (l. c. 197) an Stelle einer anderen. Im Sacramentar. Gregor. steht sie am sechsten Sonntag nach Pfingsten. Muratori aaO. 77. [4]) Die eingeklammerten Worte wie auch der Titel, der übrigens laut dem Tractat erforderlich ist, von Moelcaich rescribiert.

Oratio.

Omnipotens sempiterne Deus, qui populum tuum Unigeniti tui sanguine redemisti; solve opera diaboli, rumpe vincula peccati; ut qui ad aeternam vitam in confessione tui nominis sunt adepti, nihil debeant mortis auctori[1]). Per.

Psalmus bigradualis.

Quaerite Dominum et confirmamini; quaerite faciem ejus semper. — Confitemini (Domino) et invocate nomen ejus; annuntiate inter gentes opera ejus. Cantate ei et psallite ei, narrate omnia mirabilia ejus. Laudamini in nomine sancto ejus; laetetur cor quaerentium Dominum (Ps. 104, 1—3). Repetitur: Quaerite.

Grata sint tibi Domine munera, quibus mysteria celebrantur nostrae libertatis et vitae. Per.

Fortitudo mea et laudatio mea Dominus, et factus est mihi in salutem. Ps. 117, 14.

Sacrificiis praesentibus Domine, quaesumus, intende placatus; ut devotionis (sic) nostrae proficiant ad salutem[2]). Per.

---

[1]) Diese Oration steht mit einer kleinen Variante im Missale von Bobbio in einer Ostermesse. Mabillon l. c. pag. 332. Auch im Missale Ambros. (Mediolani 1594) Fer. III in Albis = Missa de Octavis in omni Ecclesia. [2]) Die vorstehenden Gebete heißen im Tractate von der Messe (Mac Carthy S. 247) wohl deshalb Psalmus bigradualis, weil an Stelle des römischen Graduale hier zwei Psalmi responsorii, oder Psalmverse kommen. Vgl. Mabillon de Liturg. gallic. I 5 No. 4, bei Migne PL 72, 132; Martène l. c. art. 4 § 7 S. 135. — Es ist zu beachten, daß die zwei Orationen Grata und Sacrificiis eine Handlung bezüglich der Oblaten vorauszusetzen scheinen, während erst später nach der Deprecatio die Halbaufdeckung des Kelches notiert ist. Zur Erklärung dieses Umstandes (es wurden wohl die Gebete aus einem gallic. oder mozarab. Missale herübergenommen) ist zu bemerken, was Martène (De ant. Eccl. rit. I cap. 4 art. 4 § 10 pag. 136) schreibt: In Ecclesia Ambianensi dum Sacerdos in Missa solemni legit epistolam, quotidie diaconus stans ad ministerium sive parvam mensam, quae est a latere epistolae, vinum et aquam miscet in calice, illumque benedicit dicens Orationem *Deus qui humanae substantiae*, quam Orationem Sacerdos omittit ad Offertorium. Qui quidem ritus communis fuisse videtur pluribus Gallicanis ecclesiis. Nam in Rituali Eccl. Suession. haec lego: Post epistolam duo clericuli Responsorium in Ambone, duo subdiaconi cum

(Deprecatio pro populo sive Preces, die alte ‚Oratio pro fidelibus').

Dicamus omnes ex toto corde, et ex tota mente: Domine exaudi et miserere; Domine miserere.

Qui respicis super terram et facis eam tremere. Oramus te Domine, exaudi et miserere.

Pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrorum; pro sancta Ecclesia catholica, quae est a finibus usque ad terminos orbis terrae[1]). Oramus ut supra.

---

cappis de pallio *alleluja*. Quae dum cantantur, super quoddam altare retro magnum ministret subdiaconus diacono panem et vinum et aquam . . adverte *altare propositionis* ex quo post Symbolum solemni ritu ad praecipuum altare deferretur. Cfr. ibidem Ord. Eccl. Cabillonensis, Turonensis et Liturgiam Maronitarum et Eccl. Sarum Missale, Cantabrig. 1888. — Sodann ist hier zu merken, was der mozarab. Ritus an dieser Stelle hat: Missale Mozarabic. in Dom. I Quadrages. bei Migne PL 85, 297; wo es nach dem Tractus zwischen Prophetie und Epistel heißt: Hic Sacerdos debet praeparare calicem cum vino et aqua et hostiam in patena posita super calicem, et accipit illud, et prosternat se ad pedem altaris flexis genibus et dicat has preces. Es folgen die Preces pro publicis necessitatibus entsprechend der uralten Oratio pro fidelibus, wovon gleich die Rede sein wird. Die Oration Sacrificiis praesentibus steht im Sacr. Leonianum Dom. IV Adv. als Secreta, Muratori Opp. Min. 11, 302. Die andere Grata sint soll nach Mac Carthy S. 199 im Sacr. Gallicanum am 1. Adventsonntage stehen. Ich finde sie aber nicht. Dagegen fand ich sie im Sacr. Gelasianum bei Muratori 11, 404.

[1]) Wir haben hier ein ehrwürdiges Stück der ältesten, ja wir wagen zu sagen, der apostolischen Liturgie. Moelcaich hat ihr zwar den Titel Deprecatio sancti Martini pro populo gegeben. Das darf uns aber nicht irre machen; es geschah wohl nur darum, weil das Gebet in dieser Form zu Tours gebraucht und auf den hl. Martinus zurückgeführt wurde. Ungefähr derselbe Titel, aber ohne Erwähnung des hl. Martinus steht nach einem Codex von Fulda bei Card. Bona, Rer. liturg. lib. II cap. 4, wo diese Preces aber vor dem Gloria angegeben sind. Dieses Gebet beruht auf apostolischer Einsetzung, wie wir anderwärts (Studien und Mittheilungen aus dem Bened. Orden 1886 II S. 285. Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae besonders S. 287 ff.) dargethan haben. Was der heil. Apostel Paulus 1 Timoth. 2, 1—3 seinem geliebten Jünger aufträgt, das betrachteten die ältesten Väter und kirchl. Schriftsteller, wie St. Ignatius, St. Polycarp, St. Justin der Märtyrer, Origenes, St. Hilarius, St. Ambrosius, St. Joh. Chrysostomus, St. Augustinus, Cassianus St. Prosper (vgl. die Stellen aaO. citiert S. 288 ff.) als ein Gebot für die Kirche und beobachteten es dadurch, daß sie in der Liturgie die betreffenden Fürbitten einschalteten. Dies geschah in der sog. Oratio pro

Pro pastore N. episcopo, et omnibus episcopis et presbyteris et diaconis et omni clero. Oramus.

Pro hoc loco et inhabitantibus in eo; pro piissimis imperatoribus[1]) et omni Romano exercitu. Oramus.

Pro omnibus qui in sublimitate constituti sunt; pro virginibus, viduis et orphanis. Oramus.

Pro peregrinantibus et iter agentibus ac navigantibus; pro poenitentibus et catechumenis. Oramus.

Pro his qui in sancta ecclesia fructus misericordiae largiuntur, Domine Deus virtutum, exaudi preces nostras. Oramus.

Sanctorum Apostolorum ac Martyrum memores simus, ut, orantibus eis pro nobis. veniam mereamur. Oramus.

Christianum et pacificum nobis finem concedi a Domino deprecemur. Praesta Domine praesta.

Et divinum in nobis permanere vinculum caritatis, sanctum Dominum deprecemur. Praesta Domine, praesta.

Conservare sanctitatem et catholicae fidei puritatem, Dominum deprecemur. Praesta. Dicamus omnes [ut supra].

Sacrificium[2]) tibi Domine celebrandum placatus intende, quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos. Per Dominum.

---

fidelibus oder *προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν* laut den Apost. Const. lib. 8 cap. 10 (vgl. cap. 9 Schluß). Siehe darüber auch Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. Tübingen 1870 S. 146 155 175 193 262 367 ff. Sie wurde mit Flectamus genua eingeleitet vom Diakon vorgesprochen, und das Volk antwortete Kyrie eleison; vgl. die Clementin. Liturgie bei Hammond, Liturgies Eastern Western S. 8, die griech. Jakobusliturgie ebd. S. 35, die Liturgie von Constantinopel S. 91, die armenische Liturgie S. 144, die Marcusliturgie von Alexandrien S. 184, die koptische Liturgie S. 202—204 und 208—216, die äthiopische Liturgie S. 255. In der Ambrosianischen kommt sie noch jetzt am ersten Fastensonntag vor, s. Ceriani, Monum. t. 8 und das oben cit. Missale vom Jahre 1594. In der gallican. war sie ehemals, wie aus S. Caesarii sermo 256 et 286 inter opp. d. Aug. und Mabillon de Lit. Gall. lib I cap. 5 No. 6 PL 72, 132 hervorgeht. Ebenso in der mozarab. Liturgie am ersten Fastensonntag, vgl. PL 85, 298.

[1]) Nach Mac Carthy S. 165 wären hierunter die Kaiser Honorius und Arcadius zu verstehen, da das Gebet ganz gut dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts zugewiesen werden könne. [2]) Dieses Gebet steht im Missale von Bobbio in der dritten Adventmesse ad pacem. Mabill. Mus. italic. I 2 S. 288 und im Sacram. Gelasianum bei Muratori 11, 404 als Secreta.

Semidiscoopertio hic, i. e. aufertur linteamen exterius seu velum superius de calice.

Lectio Evangelii (Joh. 6, 51—57) incipit.

Dominus Jesus Christus dixit: Ego sum panis vivus qui de coelo descendi: Si quis manducaverit ex eo, vivet in aeternum; et panis quem ego dabo ei, caro mea est pro hujus mundi vita. Litigabant ergo Judaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis dare carnem suam manducare? Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen, dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis sicut panem, et biberitis sanguinem hujus, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea ver*e* est cibus, et sanguis meus ver*us* est potus. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, ipse in me manet, et ego in illo.

(Oratio s. Benedictio s. Gregorii [1]).

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum; natum ex Patre ante omnia saecula; lumen de lumine; Deum verum de Deo vero; natum non factum; consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelo. Et incarnatus est de Spiritu sancto et Maria Virgine[2]), et homo natus est.

---

[1]) Daß hier ein Gebet stand, geht wohl aus dem Tractat bei Mac Carthy S. 248 hervor (Benediction); ob es aber die von Moelcaich rescribierte und Oratio S. Gregorii super Evangelium genannte war (Quaesumus D. omnipts D.), welche im Sacramentar. Gregorianum am dritten Fastensonntag steht (Muratori 11, 18) oder eine andere, ist nicht klar. Segenssprüche und Gebete nach dem Evangelium zeigen sich in verschiedenen Ordines bei Martène aaO. 191 207 215. Wie die Regel des h. B. Benedictus beweist, sagte man schon während des sechsten Jahrhunderts in Italien nach dem Evangelium, am Schluss des Officiums der Mette, eine Benedictio: Legat abbas lectionem de Evangelio .. et data *benedictione* incipiant Matutinos. Reg. S. Ben. cap. XI. Die Tradition des Ordens hat dies *benedictio* als eine Oratio verstanden; jetzt ist es stets die Tagescollecte. Daß man auch sonst in der Messe nach dem Evangelium ein Gebet sprach, ersieht man aus Martène S. 191 207 215. [2]) So auch bei St. Augustin sermo 212 in trad. Symboli I

Crucifixus autem pro nobis, sub Pontio Pilato passus, et sepultus. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Et ascendit in coelos et sedet ad dexteram Dei Patris. Et iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos; cujus regni non erit finis. Et Spiritum sanctum, Dominum et vivificatorem; ex Patre procedentem; cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum; qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam Ecclesiam, Catholicam et Apostolicam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Spero resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.

[3. Die Missa fidelium.]

Hic fiat plena discoopertio et elevatur calix, dum dicitur[1]) (vom Chore gesungen):

Ostende nobis Domine misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis (Ps. 84).

Vel aliud Offertorium canitur; vel alter versus repetitur (Mac Carthy 205 Note b und 262 No. 10).

Oblata[2]), Domine, munera sanctifica, nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda. Per Dominum.

---

edit. Antwerp. 1700 tom. V col. 652. Man sieht, die Form des Symbolums weist eher auf Rom als auf Gallien hin. Man beachte das Fehlen des Filioque. Moelcaich schrieb die gallicanische Recension dieser Stelle zwischen und über die betreffende Zeile durch Hinzufügung von qui, Filioque und simul und Aenderung der Participialform ins Präsens Indicativ: qui ex P. Filioque procedit — simul adoratur et conglorificatur. Note S. 204.

[1]) Der irische Tractat über die heilige Messe sagt, diese Enthüllung und die gleich nachher zu sagende Oration Oblata nebst der damit verbundenen Erhebung des Kelches sei ein Symbol oder Typus der Geburt Christi, des den Altvätern verschleierten Gottes (Ostende), sowie seiner Erhöhung durch Wunder und Zeichen. Mac Carthy S. 248. Nach dem Lebar Breac, welcher sonst durchgängig mit dem Tractat übereinstimmt, sang man statt des Versikels: *Ostende nobis* wohl auch diesen: *Immola Deo sacrificium laudis.* Die Typik gibt er aber mit denselben Worten wie der vorhergehende: The raising up of the chalice of Mass, and of the paten after fully uncovering them, whereat is chanted this verse: Immola Deo sacrificium laudis (auf S. 248 heißt es: when Oblata is chanted), is a figure of the birth of Christ and of His glory through deeds et marvels (S. 248: His exaltation through signs and miracles). The beginning of the New Testament is that. Mac Carthy S. 262 Nr. 10. [2]) Das Missale

Grata sit tibi Domine haec oblatio plebis tuae, quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Jesu Christi: cunctis proficiat ad salutem[1]). Per Dominum etc.

Sursum corda.

Habemus ad Dominum.

Gratias agamus Domino Deo nostro. Dignum et justum est. Vere[2]) dignum et justum est, aequum et salutare est, nos tibi hic semper et ubique gratias agere, Domine sancte, (Pater) omnipotens, aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum. Per quem Majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Coeli coelorumque virtutes ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas, deprecamur, supplici confessione dicentes:

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et universa terra gloria tua — Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.

Te igitur[3]), clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices te rogamus et petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia inlibata. In primis quae tibi offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica,

---

von Bobbio hat beide Orationen: Oblata und Grata als Secreten der Missa Romensis cottidiana unter dem Titel Post Nomina und ad Pacem, Mabillon S. 279. Im Stowe-Missale scheint kein Titel für dieselben gestanden zu haben. In der Missa Romensis hat die Oration Grata die Variante: in *honore nominis tui.*

[1]) So muss die Oration nach Mac Carthy S. 205 Anmerkung d gelautet haben. [2]) Dies ist die Praefatio Gelasiana vgl. Mac Carthy S. 206 Anmerkung und Muratori 11, 410. [3]) Es ist aus Mac Carthy S. 205 und 206 Anmerkung und 208 klar, dass der Titel Canon Dominicus Papae Gilasi blos von Moelcaich herrührt, aber nicht in der Urschrift stand. Die Bemerkung auf S. 206 unten, wodurch mit den Worten: In the Bobbio Missal then follows *Te igitur* with no title, die Missa Romensis cottidiana in Gegensatz zu der obigen gestellt ist, scheint anzudeuten, dass im Stowe-Missal der titellose Anfang alt war und der Kanon dem des Bobbio-Missal entsprach. Vgl. Mac Carthy S. 210 Anmerkung zu fol. 24[a], wo angegeben ist, wie der ursprüngliche Text aus dem Palimpsest hergestellt wurde.

quam pacificare, custodire et unare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum beatissimo famulo tuo N. papa nostro, episcopo Sedis apostolicae, et omnibus orthodoxis atque Apostolicae fidei cultoribus, et Abbate nostro N. episcopo. — Hic recitantur nomina vivorum. — Memento etiam, Domine famulorum tuorum N. famularumque tuarum, et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio; qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero[1]):

Communicantes et diem sacratissimum celebrantes (dicitur in Nativitate: in quo incontaminata Virginitas huic mundo edidit Salvatorem Jesum Christum Dominum nostrum; dicitur in sancto Pascha: et diem sacratissimum celebrantes Resurrectionis Domini nostri Jesu Christi Filii tui); sed et memoriam venerantes imprimis gloriosae semper Virginis Mariae genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi sed et beatorum etc. das Uebrige sehe man bei P. Grisar[2]), wo von jetzt an bis zur Consecratio sanguinis alles mit der Urschrift übereinstimmt[3]).

Indessen steht blos einmal ein † in der Oratio: Quam oblationem; nämlich nach dem Worte benedictam. In der Consecration des Kelches muss es heißen Calix *sancti* Sanguinis mei. Die Worte passionem *meam* praedicabitis bis ad vos de coelis sind eine Interpolation Moelcaichs[4]).

---

[1]) Communicantes et celebrantes ist Apposition zum vorhergehenden Subject: qui tibi offerunt vota sua. [2]) Diese Ztschr. 10 (1886) 5. [3]) Daß blos 2 Communicantes zum Wechsel an den Festen des Herrn vorgesehen sind, entspricht ganz der Rubrik beim Gloria, daß für die Feste der Apostel und des Herrn nur zwei verschiedene Orationen angesetzt werden. Es zeugt sowohl dies als auch die Form des Memento für ein hohes Alter der betreffenden Gebete. [4]) Der irische Tractat über die Messe sowie der Lebar Breac bei Mac Carthy S. 249 und 263 enthalten bezüglich der Consecrationsworte, welche sie die Periculosa oratio nennen, weil man bei Unachtsamkeit oder Störung Gefahr lief sich eine Kirchenstrafe zuzuziehen, noch folgende interessante Einzelheiten: When ‚Accepit Jesus panem‘ is chanted, the priests (die dem Opfernden assistierenden Priester und Leviten) bow thrice for their sins they did, and they offer to God and they chant (d. h. sprechen ihn leise für sich ohne Laut vgl.

Das Folgende bis S. 9 Zeile 10 bei Grisar Gedruckte ist alles in der Urschrift enthalten, nur ist nach Cognoverunt Dominum und nach Sanguis D. N. J. Christi und nach nostrorum das Alleluja zu tilgen, da im Urtext nur dreimal Alleluja steht.

Die Worte Fiat Domine bis perfruamur Per Dominum (S. 9 Zeile 11—16) sind interpoliert. Dagegen: Divino magisterio edocti bis Et cum Spiritu tuo vor Pacem mandasti, ist zwar von Moelcaich rescribiert, stand aber in der Urschrift. Eine zweite Hand änderte die gallic. Formel: Div. mag. edocti, in die römische Praeceptis salutaribus moniti (Mac Carthy S. 220).

Was weiter bei P. Grisar S. 9 steht, von Pacem mandasti bis Gloria Sicut erat. Venite — Moelcaich scripsit auf S. 11 ist alles Zusatz des Moelcaich. Es stand oder steht auf zwei von ihm eingesetzten Blättern; Fol. 33 et 34. Jedoch ist die erste Seite von Fol. 35 Palimpsest, auf welcher in der Urschrift einige Antiphonen standen, welche dem Confractorium und der Communio entsprachen, d. h. Antiphonen, wie man sie im ambrosianischen Ritus noch zur Brechung der Hostie, im römischen zur Communion singt.

Darauf folgt in der Urschrift als Postcommunio oder Ad Complendum folgende Oration:

Quos[1]) coelesti, Domine, dono satiasti, praesta; ut et a nostris emundemur occultis et ab hostium liberemur insidiis.

---

unten no sound) all this psalm: Miserere mei Deus: and the people prostrates and no sound is sent forth by them (the people) that the priest be not disturbed, for it is his duty that his mind separate not from God, even in one vocable at this prayer (263) oder whilst he chants this lesson (249); wherefore *Periculosa* is its name. — The three steps which the ordained man (Priester) takes backwards and takes again forward, that is the triad wherein sinneth (or falls) every person, to wit in word, in tought, in deed; and . . through which man is renewed again to God (263) oder through which he is moved to the Body of Christ (250).

[1]) Diese Postcommunion nebst dem folgenden Gratias und Haec nos bis participes Per Dominum steht auch in der Missa Romensis cottidiana bei Mabillon 281 mit ganz geringen Varianten. Quos coelesti etc. steht im Sacramentar. Gelasian. in lib. III in der ersten Messe pro Dominicis diebus; Postcommunio Muratori 11, 407, welche die Oration Deus qui diligentibus te (vgl. oben S. 474) als Collecte hat.

Gratias tibi agimus wie bei P. Grisar S. 11 bis contra mundi pericula firmamentum. Missa acta est. In pace[1]). Haec nos Communio purget a crimine et coelestis gaudii tribuat esse participes. Per.

Die folgenden Blätter der Handschrift (Fol. 36—44) enthalten noch: 1) Eine Missa Apostolorum et Martyrum et

---

[1]) In dem genannten St. Galler Fragmente steht nach dem Embolismus: Libera nos bis securi Per Dominum, welcher mit dem Stowe-Missale übereinstimmt, laut Mac Carthy S. 234 ff. noch die Rubrik: Sacerdos, tenens Sancta in manibus, signat calicem cruce; et hic Pax datur; et dicit sacerdos: *Pax et caritas Domini et communicatio Sanctorum omnium sit semper vobiscum.* Populus respondet: *Et cum spiritu tuo.* Vgl. Missa Canonica Ambros. bei Ceriani S. 177. Et mittit sacerdos Sancta in calicem; et dat sibi populus pacem; et communicant; et juxta Communionem canitur: Pacem meam do vobis alleluja: pacem meam relinquo vobis alleluja Ps. 22. Dominus regit me etc. Qui manducat corpus meum et bibit meum sanguinem alleluja; ipse in me manet et ego in illo alleluja. Ps. 23. Domini est terra etc. Hic est panis qui de coelo descendit alleluja, qui manducat ex eo vivet in aeternum, alleluja. Ps. 24 Ad te Domine levavi etc. Venite comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis. Ps. 25. Judica me Domine, quoniam ego etc. Es folgen noch einige andere, auch rhythmische Antiphonen, worunter die von Moelcaich rescribierte: Hoc *sacrum Corpus Domini*, sodann besondere auf Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten. Die Schlussgebete sind wie im Stowe-Missale. In dem bekannten Antiphonar von Bangor, das Muratori aus der Mail. Bibl. Cod. C. 10 publiciert hat, finden sich ebenfalls rhythmische Antiphonen oder ein Hymnus, der zu singen war, quando communicarent sacerdotes. Zu bemerken ist auch, daß das genannte St. Galler Fragment statt des von Moelcaich gesetzten Gebetes: Credimus etc. vor dem Pater noster die folgenden Worte hat: Poenitentia (nicht Rectoris hos wie Greith liest) mundemus conscientias nostras ab omni labe vitiorum, ut nihil sit in nobis subdolum, vel superbum, sed in humilitatis studium et caritatis pensum . . et sanguinem dominici Corporis fraternitas vincta copuletur . . mereamur dicere: Divino magisterio edocti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc. Libera nos wie oben. — Endlich sei noch erwähnt, daß die irischen Tractate über die hl. Messe bei Mac Carthy S. 250 und 264 die Ceremonien bei Brechung der Hostie über dem Kelch, Anfassen, Zertheilen, Eintauchen, Zusammenlegen der Theile mystisch von Scenen des Leidens Christi erklären (contumelies and stripes and capture of Christ; Host upon the paten Christ upon the Cross; integrity of Body in Resurrection; submersion of the Blood wounding the right side of Christ). Die Bruchtheile der Hostie, je nach den Festen 5, 7, 8, 9, 11 bis 15 und mehr, wurden in Kreuzesform disponiert. Die Worte wie im Mozarab.

Sanctorum et Sanctarum Virginum. 2) Missa pro poenitentibus vivis. 3) Missa pro mortuis pluribus. Es sind aber keine vollständigen Messen, sondern die erste enthält mehrere Gebete nebst einer Präfation und einem Postsanctus (vere sanctus, vere benedictus, vere mirabilis in sanctis suis Deus noster etc.) und eine Postcommunio zu Ehren der Heiligen, collectiv gefasst. Die beiden anderen enthalten einige ihrem Titel entsprechende Gebete, welche in den Ordo Missae einzureihen waren. Diese Gebete sind theils gallicanisch, theils römisch. Für jetzt gehen wir nicht näher darauf ein, da sie für den Zweck dieses Artikels nicht inbetracht kommen.

Schlusswort.

Wir haben hier eine vollständige Messe mit allen ihren Theilen d. h. ein Messformular, welches nicht nur, wie die übrigen bisher bekannten Sacramentarien und Einzelmessen der Urzeit, die Gebete des Priesters enthält, sondern auch jene Stücke, Antiphonen, Verse, Responsorien, Lesungen, die vom Chor gesungen oder von den Altardienern, Diakon und Subdiakon vorgetragen wurden.

Was zuerst auffallen muss, ist die absolute Identität der Messe des Stowe-Missale mit der Missa Romensis cottidiana im Missale von Bobbio. Letztere, wie alle frühesten Handschriften des römischen Ritus (6. 7. 8. Jahrhundert) gibt blos die Stücke, welche der Celebrant zu beten oder zu singen hatte. Diese Theile sind nun aber im Missale von Bobbio genau dieselben wie in dem von Stowe. Man vergleiche nur Mabillon, Mus. ital. I 1 pag. 279, oder Muratori, Liturgia Romana vetus, Napoli 1760, II 371 (tom. XII der opere minori), mit dem obigen Text. In letzterem steht Folgendes: 1. Deus qui beato Petro. 2. Deus qui culpa. 3. Oblata. 4. Grata sit. 5. Vere dignum. 6. Sanctus. 7. Canon bis zum Schluss der Oratio: Supplices te rogamus. 8. Commemoratio Defunctorum, im Bobbio-Missale blos mit wenigen Worten angedeutet, während sie im Stowe-Missale voll ausgeschrieben ist mit allen Namen, die durch den Diakon oder Lector von den Diptychen laut abgelesen wurden, auch ist bei den Heiligennamen in Nobis quoque peccatoribus die einzige Verschiedenheit die, daß in jedem

der beiden Missalien je ein Localheiliger oder Patron (im Stowe-Buch der hl. Patricius, im Bobbio-Buch die hl. Eugenia) hinzugefügt sind. 9. Pater noster et Embolismus: Libera. 10. Quos coelesti. 11. Gratias tibi. 12. Haec nos Communio. Selbst die Stellung der zwei Collecten Deus qui b. Petro und Deus qui culpa, welche im Stowe-Missale so störend erscheint, findet sich ganz so in dem von Bobbio. Im Communicantes ist, wie Mac Carthy ausgerechnet, in der Urschrift des Stowe-Codex nicht mehr als für ein höchstens für zwei Propria (Weihnachten und Ostern) Platz gewesen, wie in der sog. Missa Romensis. Endlich findet man die bisheran einzig dastehende Besonderheit des Bobbio-Buches bezüglich der Consecrationsworte fürs hl. Blut (Calix *sancti* sanguinis mei) auch im Stowe-Missale wieder.

Wenden wir auf diese Erscheinung das in der historischen Kritik gebräuchliche Verfahren an, so müssen wir sagen: Diese wörtliche Uebereinstimmung kann nicht Zufall sein. Die einzig vernünftige Erklärung dafür liegt in der Annahme einer beiden Handschriften gemeinsamen Vorlage. Warren hält dafür, das Missale von Bobbio und die daselbst mitgetheilte Missa Romensis cottidiana sei rein gallicanisch und hänge dem Entstehen nach mit Irland in keiner Weise zusammen[1]). Aber selbst wenn diese Ansicht durch bessere Argumente gestützt werden könnte, als die von ihrem Vertreter vorgebrachten, so würde doch die beim ersten Blick in die Augen springende Identität der Texte von Stowe und Bobbio dieselben weit überwiegen. Der Grund dieses innigen Zusammenhanges oder der Verbindungspunkt kann weder in Italien noch in Gallien, weder in Rom noch in Besançon liegen,

[1]) Liturgy and rite of the Celtic Church pag. 272—273. Er hat unter den dafür angegebenen Gründen und Einwänden einen und zwar den wichtigsten, der für sich allein entscheidend sein würde, ausgelassen. Wenn das Missale von Bobbio irischen Ursprungs ist, so folgt daraus, daß die römische Messe bei den Irländern, wenigstens bei den auf dem Festland lebenden, im Gebrauch war und zwar in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, welcher ja die Handschrift von Bobbio angehört. Das wäre freilich höchst fatal für die Meinung Warrens, daß die römische Messe vor dem neunten Jahrhundert in Irland gar nicht bekannt gewesen sei. Abbé Duchesne, eine gewiss höhere Autorität, hält dagegen das Missale von Bobbio für das wenigst gallicanische aller Bücher dieses Ritus und sagt, es müsse in Bobbio selbst, nicht wie Mabillon will in Luxeuil, geschrieben sein. Origines du culte chrét. pag. 150 und 151.

sondern nur in Irland, ist in irischen Kreisen zu suchen. Irische Mönche lebten in Luxeuil (Diöcese Besançon) und in Bobbio (Oberitalien).

Auch ist die Identität der ursprünglichen Texte des Stowe-Missale mit demjenigen der St. Galler liturgischen Fragmente 1393, 1394 und 1395, die ebenfalls von Irländern herrühren, höchst bemerkenswert[1]).

Nun mögen die Gegner vielleicht sagen und zu beweisen versuchen: Nun ja, die römische Messe, wie die Urschrift des Stowe-Missale sie bietet, fand eben ihren Weg nach Irland etwa im neunten, zehnten oder elften Jahrhundert. Darauf wäre sofort zu erwidern: Wer nur die geringste Kenntnis vom Stande der Liturgie im 9. 10. 11. Jahrhundert besitzt, muss die Annahme, daß noch im neunten Jahrhundert eine römische Messe nach Irland kam und dort eingeführt wurde, die nicht die Gestalt hatte, wie sie damals im ganzen Abendland gebräuchlich war, sondern in einer durchaus veralteten Gestalt, genau so wie sie blos in einer Handschrift vom Anfang des 7. Jahrhunderts in Bobbio sich vorfand, — und daß dieser Messe dann eine specifisch irische Commemoratio Defunctorum eingefügt wurde, die nur zu Anfang des 7. Jahrhunderts einen vernünftigen Sinn hat, zu den historisch schlechterdings unmöglichen Dingen rechnen, von denen jeder Fachmann bekennt: Credat Judaeus Apella!

Doch wir fragen weiter: Ist denn irgend eine ratio a priori vorhanden, welche uns nöthigte, oder es auch nur gestattete, zu glauben, daß vom ganzen christlichen Abendlande, von der ganzen lateinischen Christenheit, die blühende Insel Erin das einzige christliche Land war, in welches eine römische Messe erst in so später Periode Eingang gefunden haben sollte? Die Irländer waren doch wahrlich keine Leute, die nur immer still zu Hause blieben, ohne sich um das zu kümmern, was draußen vorgieng. Rom war ihnen am allerwenigsten unbekannt. Oder wohin pilgerten im sechsten Jahrhundert so zahlreiche Priester und Mönche aus Irland? Glaubte man nicht in dieser und der Folgezeit,

[1]) Sie sind nach den Mittheilungen von Dr. Keller abgedruckt bei Mac Carthy S. 152 und 153, und S. 213—233. (Nicht so correct bei Greith S. 441.) Der Schreiber der St. Galler Fragmente muss dieselbe Vorlage gehabt haben, wie der des Stowe-Missale.



der große Apostel dieses Eilandes, der hl. Patricius selbst, habe den Inselbewohnern ans Herz gelegt, ‚wie Christen, so möchten sie auch Römer sein[1])? Wurden nicht vom hl. Columba († 597) und von Papst Bonifatius IV († 615) die Iren als Schüler Roms oder Jünger der hl. Apostel Petrus und Paulus d. h. des römischen Stuhls bezeichnet? Ist es denkbar, daß, während verschiedene liturgische Messformulare (diversae Missae vgl. unten) in Irland eingeführt wurden, die Missa Romana oder ‚Romensis‘ allein ausgeschlossen blieb?

Aus einem zuverlässigen Documente mit durchaus glaubwürdiger Autorität wissen wir nämlich, daß im sechsten und siebenten Jahrhundert auf dem irischen Eilande mehr als ein liturgischer Ritus üblich war. In einem uralten Heiligenverzeichnis Irlands, das bereits vor 250 Jahren von Usher veröffentlicht worden (bei Mac Carthy S. 161, bei Greith l. c. S. 437 und A. Haddan und W. Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, Oxford 1873, II 272) sind die Heiligen der grünen Insel in drei Classen oder Ordnungen eingetheilt.

Die erste Classe geht vom Jahre der durch Papst Cölestin erfolgten Sendung des hl. Patricius († 493) nach Irland bis zu den 12 ‚Vätern oder Aposteln der irischen Kirche‘, die zum größten Theile noch von unmittelbaren Schülern des hl. Patricius gebildet waren (432—544). Von ihnen sagt das genannte Document: Habebant unam Missam, unam celebrationem[2]).

---

[1]) Ut Christiani ita et Romani sint. Hiefür und für das übrige oben Ausgeführte sehe man die Quellencitate bei Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland I 33—46, sowie die Capitel 5 6 7 und 8 daselbst: Irische Glaubensboten in Britannien und auf dem Festland; sodann auch Montalemberts Mönche des Abendlandes. Regensburg 1860 ff. Bd III. Besonders aber Funk, Zur Gesch. der altbritischen Kirche im Histor. Jahrbuch. München 1883. S. 5—44 und die dort citierte reichhaltige Literatur nebst Quellen. Endlich Greith, Gesch. der altirischen Kirche. Freiburg 1867. S. 95—332. [2]) Es ist zum Verständnis dieser Worte zu bemerken, daß die beiden Satztheile weder als Tautologie noch als Pleonasmus oder rhetorische Verstärkung anzusehen sind. Unter celebratio ist hier nämlich nicht die Feier der Messe, sondern des Officiums, der kan. Horen zu verstehen; una Missa et una celebratio, diversae missae et diversi celebrandi ritus heißt somit: eine, bezw. verschiedene Meßliturgien, ein, bezw. verschiedene

Die zweite Classe reicht vom Jahre 544 bis 598. Bezüglich der Heiligen dieser zweiten Ordnung heißt es: Diversas missas celebrabant et diversas regulas. A Davide episcopo et Gilla et Doco Britonibus Missam acceperunt. Nach der zweiten Recension: Diversos celebrandi ritus habebant. Hi ritum celebrandi Missam acceperunt a sanctis viris de Britannia scilicet a David et a S. Gilda et a S. Dôco.

Die dritte Classe geht von 598—664. Und von den Heiligen dieser Ordnung sagt das Fragment: Diversas regulas et Missas sive diversos celebrandi ritus habebant.

Der Autor und Schreiber dieser Classification lebte spätestens zu Anfang des 8. Jahrhunderts; er sprach also von Dingen und Zuständen, die er mit eigenen Augen gesehen hatte. Er sagt nun aber, daß die Heiligen seiner Zeit d. h. Bischöfe, Priester Mönche, verschiedene Messen: diversas Missas, diversos celebrandi ritus gehabt hätten. Was für Messen mögen das gewesen sein, welche Ritus celebrandi? Sie könnten allenfalls gelasianisch, gregorianisch, gallicanisch, mozarabisch oder ambrosianisch gewesen sein.

Wir haben hier im Stowe-Missale zum erstenmale eine irische Handschrift, in welcher wir diversas Missas sehen, d. h. einen Ordo Missae, der theils gallicanisch, theils römisch ist, ja in einigen Punkten an den ambrosianischen und an den mozarabischen Ritus erinnert. Denn so ist diversas Missas, diversos celebrandi ritus zu verstehen, nicht aber von verschiedenen Messformularen etwa de Tempore et de Sanctis, wie sie heutzutage jedes Missale aufweist. Es heißt vielmehr, wie schon Greith[1]) richtig erkannt hatte, so viel als: ‚jene Heiligen beschränken sich nicht auf eine gemeinsame Liturgie oder Celebrationsform, sondern gebrauchten frei die Missalien, die sie anderswo, etwa von Britannien oder dem übrigen Continente mitgenommen hatten'. Hier finden also die Angaben des genannten Schriftstellers eine Bestätigung durch eine Handschrift selbst aus noch früherer Zeit.

Zu dieser unumstößlich feststehenden durch das Zeugnis gleichzeitiger Schriftsteller verbürgten Thatsache, daß die Irländer

Ritus fürs Stundengebet oder Cursus psalmorum, so auch Synaxis in der Regel des hl. Columban und des hl. Benedict. Vgl. Mac Carthy S. 162: celebratio Matutini, celebratio Vesperarum, celebrant Tertiam.

[1]) Greith, Gesch. der altirischen Kirche S. 437.



wenigstens am Ende des sechsten und zu Anfang des siebenten Jahrhunderts diversas Missas in Gebrauch hatten, kommt noch ein anderer Umstand, der hier Beachtung verdient. Man könnte nämlich aus den übrigen Angaben nicht mit Unrecht schließen, daß die römisch-gelasianische Messe, sei es durch Briten der Nachbarinsel (Bangor), sei es durch andere heilige Männer, des Festlandes oder des grünen Eilandes, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Irland eingeführt worden. Das mag auf den ersten Augenblick unglaublich erscheinen. Allein es gibt schwer wiegende Gründe, welche eine solche Aufstellung stützen und ihr festen Halt zu verleihen geeignet sind. Um diesen Gedanken zu entwickeln, wäre es jedoch nothwendig, zuvor das Thema von der frühesten Verbreitung des Gelasianischen Ritus einmal ex professo zu behandeln — ein Gegenstand, der soviel ich weiß, bis jetzt noch niemals recht in Angriff genommen wurde, weshalb denn auch die schwierige Frage noch immer der Lösung harrt. Mit Gottes Hilfe gedenke ich später an anderer Stelle auf dieses Thema zurückzukommen. Für jetzt will ich nur andeuten, daß die einschneidenden Aenderungen, welche durch Karl den Großen in Gallien und im ganzen fränkischen Reiche, mittelbar sogar weit über dessen Grenzen hinaus, im achten und neunten Jahrhundert eingeführt wurden, gemeinhin mit allzugroßer Bestimmtheit und Zuversicht, als Abschaffung des gallicanischen Ritus und Ersetzung desselben durch den römischen betrachtet worden sind, während es sich in Wirklichkeit nur um die Einführung von Gregors des Großen Reform handelte, indem der römische Ritus in seiner vorgregorianischen Gestalt mit stufenweisen Modificationen lange vorher weit verbreitet und in Gallien einheimisch geworden war. Daß unter solchen Umständen in diesem Zeitalter wandernder und pilgernder Iren die römische Messe allein von allen damaligen Riten ihren Weg nicht nach Irland gefunden haben sollte, müßte jedermann Wunder nehmen. Und wenn wir noch dazu in dem von Irländern gegründeten Kloster Bobbio zu Anfang des 7. Jahrhunderts, also wenige Jahre nach der Gründung, eine Missa Romensis finden, die identisch ist mit einer Missa eines in Irland gefundenen Manuscriptes, mit einer für Irland berechneten Commemoratio Defunctorum der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, so erscheint die Schlußfolgerung unausweichbar, daß wir hier eine Form der

römischen Messe im Gebrauch der Irländer sehen, und daß beide Handschriften von einer gemeinsamen Vorlage herrühren, die in noch früherer Zeit schon in Irland selbst gebräuchlich war und Bürgerrecht besaß[1]).

Wir haben oben die Fragen herausgehoben, und so genau als möglich formuliert, welche auch von Vertretern der Paläographie und Philologie aufgeworfen, aber noch nicht gelöst worden sind. Es wird erlaubt sein zu denken, daß die Kriterien dieser Disciplinen noch nicht so scharf und peremptorisch sind, daß sie in einer so complicierten Materie wie die vorliegende auch das Licht verachten dürften, welches eine Schwesterdisciplin, die liturgische Wissenschaft, darauf zu werfen vermag. Man kann kühn behaupten, daß, soweit das bloße Zeugnis der Liturgie inbetracht kommt, dasselbe dahin führt, die These Mac Carthys zu unterstützen und zu bestätigen, wonach die Urschrift des Stowe-Missale nicht später als zwischen den Jahren 630 bis 650 entstanden ist.

Indessen wie immer auch diese Frage nach der Entstehungszeit der Urschrift und nach dem Alter der Interpolationen gelöst werden mag, das Stowe-Missale, welches wir nur nach einer Seite hin zu beleuchten versucht haben, nimmt als liturgisches Document Platz unter den kostbarsten Reliquien der alten abendländischen Liturgie und hat nach allen Richtungen hin in hohem Grade gegründeten Anspruch auf die Aufmerksamkeit der Forscher.

---

[1]) Was soll man nun sagen, wenn ein Mann wie Warren behauptet: On liturgical grounds the older handwriting (of the Stowe Missal) *cannot* be assigned to an earlier period than the ninth century, Liturgy of Celt. Church pag. 199—200; und dann als solche ‚liturgische Gründe' Folgendes bringt: 1. Gebrauch und Stellung des nicänischen Symbolums, 2. Gebrauch des Agnus Dei, 3. die ‚structurale' Vollständigkeit der Messe, 4. die Worte Diesque nostros bis grege numerari, welche erst durch Gregor den Großen († 604) in den Kanon gekommen, 5. das Todesdatum der hl. Bischöfe Laurentius, Mellitus und Justus, deren jüngster bekanntlich 627 starb!

Recensionen.

Christoph Anton Cardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien. Von Dr. Cölestin Wolfsgruber, Benedictiner zu den Schotten in Wien, k. e. geistl. Rath. Mit dem Porträte Migazzis und einem Facsimile seiner Handschrift. Saulgau (Württemberg), Hermann Kitz, 1890. XX, 908 S. 8°.

Der fleißige Verfasser, welcher im Jahre 1888 eine umfangreiche Biographie des Cardinals Rauscher veröffentlicht hat, ließ nach kurzer Zwischenzeit ein Lebensbild Gregors des Großen und noch in demselben Jahre 1890 das vorliegende Werk erscheinen. Die Familie der Migazzi scheint aus Como zu stammen. Von hier mögen sie schon 1027, als die Stadt von den Mailändern zerstört wurde, ins Veltlin übergesiedelt sein. Christoph Anton, geboren am 14. October 1714 machte seine theologischen Studien von 1732—1736 im Germanicum zu Rom[1]). Von Franz Stephan, dem Gemahl Maria Theresias, wurde im Jahre 1745 der ‚Thumherr beeder Hochstiffter Brixen und Trient', Graf Christoph Anton von Migazzi, zum ‚Auditor rotae Teutscher Nation' ernannt und 1751 als Erzbischof von Carthago und Coadjutor des Erzbischofs von Mecheln vom Papste selbst proponiert und confirmiert. Im Jahre 1752 kam er als kaiserlicher Gesandter an den Madrider Hof. Am 21. December 1756 zog er als Bischof in Waitzen ein, aber schon im März des nächsten Jahres erfolgte

[1]) W. verzeichnet die ‚Thatsache, daß von 1631—1803, die kurze Spanne von siebenundzwanzig Jahren abgerechnet, den Wiener Bischofsstuhl lauter Zöglinge des Germanicums schmückten; der Benedictiner von Kremsmünster Anton Wolfsrath war der erste, Graf Migazzi der letzte und sie sind zugleich die hervorragendsten Vertreter dieser Reihe' (8).



seine Ernennung zum Erzbischof von Wien, 1761 der Cardinalshut. Migazzi ist am 14. April 1803 in Wien gestorben.

W. behandelt in vier Theilen Migazzis Lernzeit und diplomatische Laufbahn, seine Wirksamkeit als Bischof von Waitzen und als Fürsterzbischof von Wien. Dieser vierte Theil schildert in zwei Abschnitten Migazzis innerkirchliches Walten und seinen Kampf gegen den kirchenfeindlichen Zeitgeist. Die Darstellung des Kampfes füllt die Seiten 254—891 und gliedert sich wiederum in vier Abschnitte, welche den Regierungen Maria Theresias, Josephs II, Leopolds II und Franz' II entsprechen. Es ist ein farbenfrisches Gemälde, das W. in diesem Rahmen entrollt hat. Wohin das Zünglein der Wage neigt, merkt der Leser bald. W. ist voll liebender Verehrung für den Kirchenfürsten, und er hat guten Grund dazu. Denn es ist eine ‚ungerechte Forderung an die Geschichte, daß sie von allen Gefühlen und Ueberzeugungen entblößt einfach nur berichte, und von dem Biographen verlangen, daß er nicht liebe und nicht zürne, heißt ihm und der Biographie das Herz aus dem Leibe reißen. Lieben und Zürnen, beides ist recht, sobald es gerecht ist' (XII).

Ein ausgedehntes Quellenmaterial lieferte dem Verfasser den Stoff nicht nur zur Zeichnung Migazzis, sondern der gesammten damaligen kirchlichen Politik Oesterreichs[1]). Benützt wurde das fürsterzbischöfliche Archiv zu Wien, wo W., einer der Biographie vorausgehenden Notiz zufolge, aus einer alten, stets übersehenen Schublade einen Stoß von Briefen und Aufzeichnungen von der Hand Migazzis ans Licht zog. Benützt wurde ferner das Archiv des fürsterzbischöflichen Consistoriums. Eine Reihe von Schriftstücken des Erzbischofs an die Kaiserin Maria Theresia und ihre Nachfolger war bisher nirgends zu finden, und auch jetzt konnten die Originale in den Staatsarchiven nicht aufgespürt werden. W. war so glücklich, die Abschriften dieser Stücke in der Handschriftensammlung des Schottenstiftes in Wien zu entdecken. Durch einen früheren Abt dieses Stiftes, einen Freund des Cardinals, waren sie dorthin gelangt[2]). Weitere Ausbeute gewährten das k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, die Archivalien des k. k. Ministeriums für Cultus und Unterricht, die Acten im Archiv des genannten Stiftes Schotten. Ueber die Jugend Migazzis stellte Graf Wilhelm, der letzte männliche Sprosse des Stammes und Majoratsherr der Herrschaft Aranyós Maróth, die einschlägigen

[1]) Vgl. Sebastian Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II. Geheime Correspondenzen und Enthüllungen. Wien 1868.
[2]) Stimmen aus Maria-Laach 1890 I 490.

Documente aus dem Familienarchiv zur Verfügung. Auf dieser nach jeder Richtung hin sicheren und zuverlässigen Grundlage ruht die schöne, sehr eingehende Monographie, in der sich die Vorzüge der Quellenforschung mit einer lichtvollen, angenehmen Darstellung verbinden.

Aeußerst maßvoll zeigt sich der Verfasser in der Darlegung von Verhältnissen, welche ein katholisches Gemüth nur mit tiefem Schmerze empfindet. Die Kirche erscheint in jenen Tagen der Aufklärerei zur Magd feindseliger Regierungsbehörden herabgewürdigt. Alles wurde ‚geläutert‘ und zum Staatsmonopol gemacht, das religiöse Leben[1]), der höhere und niedere Unterricht, die Theologie, das Jus und die Geistlichkeit selbst. Hofrath von Heinke, der ‚Gegenbischof‘ Migazzis, war die Seele der sog. Reformgesetze unter Maria Theresia und Joseph II. W. hat inhaltsreiche Heinke-Schriften zum erstenmal verwertet und das Verständnis dieses herzlosen, aber um fromme Phrasen nie verlegenen Büreaukraten-Typus wesentlich gefördert. ‚Fleiß und Ausdauer ehren ihn in hohem Grade; aber es scheint, daß nie der liebe Gruß einer Blume sein Auge entzückt oder ein freundlicher Strahl der Himmelssonne auch nur die Ränder seiner Seele vergoldet habe: überall schroffe Gemüthsart und hartes Gefühl‘ (IX), sagt der Verfasser, welcher hie und da seine geschichtliche Erzählung durch einen poetischen Hauch zu verklären weiß.

In einseitiger Verkennung des universalen Charakters der Kirche suchten Heinke und seine Beamtenschar die Kirche zu localisieren; man übersah, daß man ihr auf diese Weise die kräftigsten Lebensadern zerschnitt. Eine Nationalkirche wird immer eine Missgestaltung sein; denn es geht ihr ein Grundmerkmal der wahren Kirche ab, die Katholicität. Und doch gaben auch die josephinischen Regierungsmänner vor, nur den Geist des christlichen Alterthums, die Urkirche, wiederherstellen zu wollen. Das Mittel fanden sie in einer unumschränkten Staatsgewalt. Daß diese aber ganz gewiss nie gemissbraucht werde, dafür bürgte dem allzu naiven Hofrath das Gewissen des Regenten. ‚Die Kirchengesetze‘, heißt es bei Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II S. 331[1], ‚die Kirchengesetze waren diesen Staatsdienern nicht heilig, sie änderten nach Belieben daran, für die Staatsgesetze aber nahmen sie die Heiligkeit oder die heilige Erfüllung derselben in Anspruch‘. ‚Wer darf sich daran wagen‘, frägt Heinke, ‚den unwiderleglichen Satz zu bestreiten, daß die heilige Kirche,

[1]) Am allerwenigsten vermochte der ‚exjesuitische‘ Herz-Jesu-Cultus Gnade zu finden.

der Glaube und der Gottesdienst auf das Beste bestehen, ihren übernatürlichen Endzweck des Seelenheils vollständig erreichen und zu dem höchsten Gipfel der Vollkommenheit gelangen könne, wenn schon die Diener des Altares und Vorsteher der christlichen Gemeinde mit deren weltlichen Würden ganz und gar keine Gemeinschaft und an deren leiblichen Nothdürften nur jenes haben, was eigentlich zu ihrer erforderlichen Unterhaltung zureichend ist'. Eine rührende apostolische Sprache, welche den Klerus dem Staate gegenüber zum Helotenthum verurtheilt. ‚Dieses letztere und nichts mehreres', fährt Heinke fort, ‚haben sie also vom Staate zu fordern, was weiteres wäre schon eine Wirkung der Absicht auf unnöthige, weltliche Dinge. Der kräftigste Schutz für die heilige Kirche und Religion, dann [denn] die damit verbundenen Pflichten eines Landesfürsten werden ohnedem in Ansehung eines katholischen Monarchens vorausgesetzt .. und obschon die Sache fast unübersteigliche Schwierigkeiten zu haben scheint, hat man dennoch nicht Ursache zu verzweifeln, den gedeylichen Zustand der ersten Zeiten' — wo die Kirche in den Katakomben ihr Dasein fristen mußte — ‚wenigstens um vieles wiederum zu erreichen, sobald man weiß, was massen die Wesenheit der Kirche und des Staates noch immer die nemliche geblieben sey' (271 f.). Auf diese Weise erstarrte das österreichische Kirchenwesen in den josephinischen Formen. Denn das Traurigste war, daß der Widerstand mit der Zeit erlahmte. Ein neues Geschlecht wuchs heran, man lebte sich in das System hinein; selbst Bischöfe lehnten ihren Hirtenstab an den Thron und meinten, nur dort sei er sicher und geborgen (781). In dem Briefe eines frommen, eifrigen Franciscaners an einen Freund stehen die Worte: ‚Den furchtbaren Sturz unserer heiligen Kirche, die Vernichtung des Glaubens, den Verfall der Sitten, hätten unsere Bischöfe mit leichter Mühe durch einen edlen Widerstand abwenden können. Doch, o des Schmerzes, alle haben fast gemeinsam hierzu die Hand geboten und die Huldigung des Fürsten der Huldigung Gottes vorgezogen. Wenn Sie nur drei von ihnen ausnehmen, den Cardinal Migazzi, Erzbischof von Wien, den Fürsten Esterhazy, Bischof von Agram in Ungarn, einen Mann von wahrhaft apostolischen Tugenden, und den Grafen von Etling, Erzbischof von Görz in Friaul, so können die übrigen sämmtlich mit allem Rechte eher Verwüster als Wächter ihrer Herden genannt werden'[1]).

[1]) Lettre d'un religieux de st. François de l'ancienne observance, nommé professeur dans une Académie du Tirol, à M . . à . ., le 17. Septembre 1788, bei Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten (Mainz 1835) S. 306.

Migazzi blieb sich der schweren Pflichten seines verantwortungsvollen Amtes bewusst und wurde gerade darum auch der treueste Bürger. Es ist die reinste Wahrheit, was er im Jahre 1784 an Kaiser Joseph II schrieb: „Ich unterließ es nie, Unterthan und Hirte zu sein'. Man hielt ihm das alte Wort entgegen: ‚Du bist nicht des Kaisers Freund'. Aber Migazzi ließ sich nicht beirren. Er hatte nicht die Wehr des Wortes in öffentlicher Reichsversammlung oder der Schrift in Erlässen und Hirtenbriefen; denn die weltliche Behörde, an welche das Manuscript eingeschickt werden muſste, strich alles, was gegen sie gerichtet war. Es blieb ihm daher kein anderes Mittel, als sich persönlich an den Kaiser zu wenden. Die Zahl der Eingaben, von denen manche sehr umfangreich waren, geht weit über dreihundert. ‚Als das Wort der Bischöfe geknechtet war', sagt Rauscher in einem seiner Hirtenbriefe, ‚wandte sich mündlich und schriftlich niemand mit mehr Muth und Eifer an den Kaiser, als mein Vorgänger, der Cardinal Migazzi. Doch die Aufnahme, die seine Bitten und Mahnungen fanden, war nicht geeignet, die Bischöfe zur Nachahmung einzuladen. Schon im März 1781 richtete er an den Kaiser eine ausführliche Vorstellung, eine zweite folgte bald. Statt der Antwort ließ aber die Regierung seine Eingabe, begleitet von amtlichen Zurechtweisungen und unwürdigem Hohne, durch den Druck bekannt machen, und der Hofrath von Born schrieb seine Monachologie, in welcher die Unterschiede der Mönchsorden mit den Kunstwörtern, die Linnés Naturgeschichte für Käfer und Insecten festgesetzt hatte, geschildert wurden. Cardinal Migazzi vermochte nicht zu erwirken, daß diese freche Verspottung des Ordenslebens und somit der Kirche, die es empfiehlt, verboten wurde. Er harrte muthig aus. Auch dadurch, daß man ihm den größern Theil seines Einkommens entzog, ward er nicht eingeschüchtert, sondern fuhr fort, dem Kaiser Beschwerden vorzulegen, die nur allzu gegründet waren; doch erst in Josephs letzteren Jahren fanden sie manchmal Beachtung'.

Mancher, der den Maßstab der Gegenwart anlegt, wird wünschen, daß der Cardinal mehr gehandelt als geschrieben, daß er seine Eingaben zum mindesten markiger und gehaltvoller abgefaſst hätte. Die Ausstellung ist nicht völlig unbegründet. Man wolle indes beachten, daß eine historische Erscheinung nur dann gerecht beurtheilt wird, wenn man sie als Kind ihrer Zeit würdigt. Es soll den manchmal allzu weitschweifigen, minder begründeten Ausführungen des Erzbischofes nicht das Wort geredet werden. Aber gewiſs ist, daß gerade seine wiederholten, immer und immer sich erneuernden Proteste in jener überaus schwierigen Zeitlage schon einer That gleichkamen, und die Frage ist nicht

so bald gelöst, ob der Kirchenfürst damals mehr ausgerichtet hätte mit schwerem Geschütz als durch seinen zähen, nachsichtslosen Widerstand.

‚Es ist zu allen Zeiten leicht, den Stein abwärts rollen zu lassen, aber schwer, ihn auf dem Wege in den Abgrund aufzuhalten oder aufwärts zu tragen. Dieser Gedanke bietet uns den Schlüssel zur Würdigung der Lebensleistung Migazzis; er gehört zu den aufhaltenden, aber auch erhaltenden Mächten. Und es ist freilich zu allen Zeiten schwer möglich, wider Verirrungen, welche den menschlichen Leidenschaften schmeicheln und durch kunstgerechte Wühlerei zu einem krankhaften Wahne sind gesteigert worden, nur mit Gründen und Ermahnungen auszuweichen. Doch der Bischof, welcher deshalb nicht abläßt, der Wahrheit das Zeugnis zu geben, verdient Bewunderung (XII). Migazzi hat von der prima sedes Austriae herab gegen den allgemeinen Andrang die Ehre und den Bestand der Kirche Oesterreichs gerettet‘ (1). W. theilt mit seiner Auffassung das Urtheil, welches Albert Jäger im Jahrgang 1879 dieser Zeitschrift S. 438 niedergelegt hat. Jäger nennt Migazzi eine ‚wahre Riesengestalt‘, einen ‚Helden, der in Oesterreich den Kampf mit dem kirchenfeindlichen Geiste aufnahm‘. Er ist ihm ein ‚Charakter aus gediegenem Erze, der den Kampfplatz mit einem Muthe und einer Ausdauer betrat, welche kein Spott oder Hohn, keine Denuntiation und Verleumdung, keine Drohung, keine Ungnade, kein materieller Verlust zum Wanken bringen konnte, und dessen Kampfweise von ebenso großer Klugheit als Offenheit und Unerschrockenheit geleitet war‘[1]). ‚Unterirdische Gänge und Gruben‘, schrieb der Cardinal am 24. September 1791 von Aranyós Maróth aus an seinen Generalvicar, ‚mögen gut für eine Festung sein, nicht aber für die Handlung eines Bischofs, weil er die Sprünge und Ränke vermeiden muſs‘ (W. V).

Der schärfste Dorn war für das Auge jedes Reformers immer noch Rom und der Primat der Päpste. Am 20. Mai 1786 unterbreitete van Swieten, Präses der Studienhofcommission, dem Kaiser Joseph II eine Note mit dem Begehren: ‚Ueberzeugung von schädlicher Folge treibt mich an, Euer Majestät

[1]) Albert Jäger hat der Zeitschrift für kath. Theologie mehrere Abhandlungen geliefert, welche sich mit dem Gegenstande Wolfsgrubers nah berühren: ‚Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Oesterreich unter Karl VI und Maria Theresia‘ (1878, 259 ff. 417 ff.), ‚Kirchliche Reaction in Oesterreich unter Joseph II‘ (1879, 417 ff. 625 ff.), ‚Kirchliche Reaction unter Leopold II‘ (1880, 197 ff. 401 ff).

nochmals vorzustellen, daß doch in dem Glaubensbekenntnisse der Beysatz: „Römische", wo die allgemeine Kirche „als Meisterin aller anderen Kirchen" angeführt wird, wegzubleiben hätte, weil es dem echten Begriff von der Kirche und den Grundsätzen, worauf die einförmigen theologischen Lehren und die Bildung der Geistlichkeit in der Monarchie gegründet ist, geradezu widerspricht, und wohl keinem Menschen auferlegt werden soll, das zu bekennen, was ihm zu lehren oder öffentlich zu behaupten niemals gestattet sein wird' (584). Sehr zutreffend hat Migazzi die Ungerechtigkeit, mit welcher die Regierung den heiligen Stuhl behandelte, in einem Schreiben an Heinke gezeichnet: ‚Ich möchte doch wissen, warum sich bey gewissen Leuten der Eifer für das Beste der Kirche nur damals zeigt, wenn es um die Vorrechte der römischen Päbste zu thun ist? Da soll man Pakten, Concordaten, alles, gewissen Vorschlägen opfern, welche sie selbst machen und die sie für das Beste der Kirche ansehen. Wohl gemerket, daß nur die Päbste hiebey und nicht die Souveraine verlieren müssen. Doch wenn von den Pakten und Verträgen zu Passau, zu Münster, zu Osnabrück die Rede ist, da führen sie eine ganz andere Sprache. Sie sagen nicht, daß man wider die Verträge etwas zum Besten der Kirche unternehmen soll. Warum nicht? Weil man auch Ketzern und abtrünnigen Christen die angelobte Treue nicht brechen soll. Ich will es gelten lassen; doch dächte ich, daß man die Gerechtigkeit, die man Ketzern widerfahren läßt, auch dem höchsten Oberhaupte des katholischen Christenthums nicht versagen soll' (381). Man würde sie ihm nicht versagt haben, wenn das große Wort jener Tage, das Wort ‚Toleranz' auch nur einen Schein von seiner ursprünglichen Bedeutung behalten hätte. Selbst Ottokar Lorenz[1]) kann es nicht glauben. Er schreibt: ‚Man sagt, daß Josephs System besonders inbetreff der päpstlichen Verhältnisse und der Stellung der Kirche zum Staate außerordentlich liberal und aufgeklärt gewesen sei. Aber auch hier scheinen die Thatsachen gegen dasselbe zu sprechen .. Der Kaiser wollte den Priester zum Beamten und den Beamten zum Richter über kirchliche Dinge machen, um so die Bevormundung der Regierung besser zu organisieren und handhaben zu können. Durch dieses System wird aber die Aufklärung und Intelligenz so wenig befördert, daß die freie Forschung des Priesters nirgends mehr unterdrückt war als dort, wo sich Staat und Kirche im josephinischen Geiste identificiert haben .. Und dabei wird man nicht müde, auf die sagenhafte Geschichte

[1]) Joseph II und die belgische Revolution. Nach den Papieren des General-Gouverneurs Grafen Murray 1787 (Wien 1862) S. 60 ff.

Josephs hinzuweisen: ja wenn der Kaiser länger gelebt hätte! heißt es — wir können getrost hinzufügen, daß wir dann völlig unfähig sein würden, in einem constitutionellen Staate zu leben; und die katholische Kirche in Oesterreich wäre vielleicht genöthigt gewesen, ihren dogmatischen Standpunkt inbetreff des Primats mehr und mehr in den Hintergrund zu drängen, aber ihre polizeilich dressierte Geistlichkeit wäre viel gefährlicher und der Ausbreitung der Intelligenz hinderlicher geworden', weil sie, wie zuvor bemerkt wurde, ,dann nicht nur mit ihren eigenen Mitteln, sondern auch mit denen des Staates und der Polizei an der Durchführung ihrer besonderen Interessen gearbeitet' hätte. So Lorenz von seinem Standpunkt. Nach Sebastian Brunner[1]) ,muss immer festgehalten werden, daß die Anhänger des josephinischen Systems [unter den Bischöfen] die ausgeprägtesten Absolutisten waren, welche mit Leib und Seele ihren Diöcesanen dem absoluten Willen des Landesfürsten ein perennierendes Brandopfer darbrachten'.

Auch über das vielfach unrichtig gezeichnete Verhältnis Migazzis zur Gesellschaft Jesu verbreitet das Werk Wolfsgrubers neues Licht. Der Cardinal war dem Orden allzeit zugethan, wie er selbst versichert (294). Aber er hatte ,anfangs im Interesse seiner Würde Forderungen stellen zu müssen geglaubt, welche die Jesuiten nicht bewilligen konnten'. Daher Aeußerungen einer gewissen Verstimmung über einzelne nicht genannte Mitglieder. Handelt es sich um das Gesammturtheil des Cardinals über die Ordensgenossen seiner Erzdiöcese, so wird man bei jenen Klagen vom Jahre 1759, also aus der allerersten Zeit seiner Verwaltung, nicht stehen bleiben. Das Gerücht von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu bereitete ihm große Sorge. Schon am 29. April 1773 wandte er sich daher an die Kaiserin mit der Bitte, den Orden für Oesterreich zu erhalten. In diesem von W. aufgefundenen Schreiben heißt es: ,Es ist nicht meines Thuns, die Handlung und den Betrag zu untersuchen, welche diese Priester in anderen Ländern gehabt haben mögen, mir steht es zu, allein von dem zu reden, was den mir anvertrauten Kirchensprengel betrifft, und in diesem Gesichtspunkte allein Euer Kays. Königl. Maytt. den geistlichen Nutzen nicht zu verhalten, welchen mehr erwähnte Glieder der Societät verschaffen und den Schaden aufzudecken,

[1]) Die theologische Dienerschaft 337[1]. Ein unerträglicher Terrorismus hatte überhand genommen vom ersten Minister an bis zum letzten Gerichtsbeamten zu Nauders in Tirol; vgl. Ludwig Rapp, Culturgeschichtliche Bilder aus Tirol (Brixen 1892) Nr. V: ,Eine staatsgefährliche Predigt'.

welchen wegen ihrem Abgang nicht ohne Grund befürchte. Eure Majestät sind vorzüglich imstande, erlauchtest zu beurtheilen, wie sie sich auf der Kanzel in der k. k. Hofkapelle benehmen und das Wort Gottes von ihnen vorgetragen wird; ich aber kann unmöglich umhin, ihnen die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß sie sowohl in der Hauptkirche zu St. Stephan, als in den übrigen Kirchen, in welchen ihnen das Predigtamt anvertraut ist, stattliche Verkündiger des Evangeliums sind. In den Beichtstühlen haben sie vieles Zutrauen, und in ihren Kirchen wird die Andacht mittelst verschiedenen und wiederholten gottesdienstlichen Verrichtungen emsig befördert, die Anständigkeit, die Ordnung, die Auferbäulichkeit leuchtet in allen diesen Handlungen trefflich hervor. Die ganze Stadt wird Zeugnis geben, mit was Liebe und Unverdrossenheit sie den Kranken und Sterbenden beystehen, und mir ist am besten bekannt, wie viele Früchte der Gottseligkeit und der Buße ihre Missionen auf dem Lande hervorbringen. Die Erziehung der Jugend, die guten Sitten, Unterricht in den Wissenschaften ist einer der vornehmsten Theile der Beschäftigungen, der Pflichten und des Berufes der Priester dieser Gesellschaft. In diesen der Religion und dem Staate so nothwendigen Verrichtungen üben sie sich vorzüglich, und daß sie in einer ununterbrochenen Reihe in allen Gattungen der Wissenschaften vortreffliche Männer jederzeit gehabt haben, wird nicht leicht jemand in Abrede stellen können, weil ihre zu allen Zeiten an das Tageslicht gegebenen Werke und geleisteten Dienste allzu deutlich und überzeugend für sie reden' (168 f.). Die Berichtigung einer sehr verfehlten Stelle bei Krones, Handbuch der Geschichte Oesterreichs 4, 442, s. in den Stimmen aus Maria-Laach 1890 I 487 ff.; vgl. Wolfsgruber 293 f.

Von W. konnte nicht benützt werden die nach ungedrucktem Material gearbeitete Schrift des k. Lycealdirector und Bibliothekar in Passau Dr. Joh. Ev. Diendorfer, Die Aufhebung des Jesuitenordens im Bisthum Passau nach den Acten des k. b. allgemeinen Reichsarchivs zu München und des Bischöflichen Ordinariatsarchivs zu Passau. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufhebung des Jesuitenordens in Süddeutschland sowie zur Charakteristik der beiden Cardinäle Firmian und Migazzi. Programm in dem Jahresberichte über das k. b. Lyceum zu Passau für das Studienjahr 1890/91. Passau 1891. Noch in demselben Jahr hat diese Schrift eine vierte Auflage erfahren.

Emil Michael S. J.

Quaestiones selectae ex theologia dogmatica auctore Dr. Francisco Schmid s. theologiæ professore in seminario Brixinensi. Paderbornæ, sumptibus et typis Ferdinandi Schœningh, 1891. VI, 493 p. 8.

Ganz scholastisch gehaltene Werke sind in unsern Tagen wohl selten, und doch ist diese Behandlungsweise, wenn sie nicht gar zu ausschließlich ist, nur sehr wünschenswert zu einer gründlichen theologischen Bildung. Deswegen begrüßen wir mit Freuden das oben angezeigte Werk, in dem die scholastische Form streng gewahrt wird. Der unseren Lesern durch verschiedene Abhandlungen[1]) bereits bekannte Verfasser behandelt nur sechs Fragen, aber um so gründlicher und eingehender; und er hat sich fürwahr die Arbeit gar nicht leicht gemacht, indem er sehr schwierige und subtile wählte, dieselben bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt, alle Gründe dafür und dagegen mit wahrhaft ängstlicher Gewissenhaftigkeit abwägt, und dann ohne alle Voreingenommenheit für irgend eine Schule sich entscheidet.

Die erste Frage (S. 1—27) bezieht sich auf den Sinn der so geläufigen und oft angerufenen Unterscheidung der göttlichen Macht in potentiam absolutam und ordinatam oder ordinariam. In einem dreifachen Sinne wird sie von den Theologen gebraucht; einen vierten fügt er hinzu, der ihm zur richtigen Lösung so mancher Frage von Bedeutung scheint. Unter potentia absoluta versteht man erstens die Allmacht Gottes an und für sich, vor jedem göttlichen Rathschluss, noch durch kein Decret bestimmt zur Hervorbringung dieses oder jenes Werkes; unter potentia ordinata aber dieselbe, inwiefern sie durch ewigen unabänderlichen Beschluss zur Ausführung dieser eher als anderer Werke bestimmt ist. Zur potentia absoluta gehört, was Gott thun kann, zur potentia ordinata, was er wirklich thun will, zu thun beschlossen hat. Dass diese Unterscheidung begründet ist, bedarf keines Beweises, denn nicht alles, was Gott thun kann, hat er zu thun beschlossen. Wie viel könnte er thun, wird es aber in Ewigkeit nicht thun. Zweitens versteht man unter potentia ordinata die gewöhnliche Wirksamkeit Gottes, wodurch er alles leitet und ordnet nach den von ihm bestimmten Gesetzen; unter potentia absoluta dagegen die Allmacht Gottes, die an kein Gesetz so gebunden ist, dass er nicht darüber hinaus oder selbst dagegen etwas wirken könnte und auch in der That manchmal etwas bewirkt, wodurch er sich als den Herrn der Natur und als höchsten Gesetzgeber bewährt. Dieser Macht sind die Wunder zuzuschreiben, die als Ausnahmen

[1]) S. diese Ztschr. 15 (1891) 58; oben 97.

von der gewöhnlichen Wirkungsweise Gottes in der Natur oder auch in der Ordnung der Gnade dastehen. Eine dritte Erklärung (nach dem Verfasser die vierte) findet sich bei den Jansenisten. Nach dieser ist die potentia absoluta die Allmacht Gottes als unbeschränkte Macht an und für sich betrachtet ohne alle Rücksicht auf die andern Eigenschaften Gottes; die potentia ordinata die Macht Gottes im Einklang mit dessen übrigen Eigenschaften. Diese Unterscheidung ist zulässig bei dem Menschen, der vieles kann und auch wirklich thut, was im Widerspruch steht mit der Gerechtigkeit, Klugheit, Vernunft, weil eben diese Eigenschaften in ihm reell verschieden sind; aber auf Gott übertragen ist sie durchaus zu verwerfen, weil in Gott kein reeller Unterschied besteht zwischen der Allmacht und den übrigen Eigenschaften, alle sind eins unter sich, wesentlich untereinander identisch; daher kann die Frage nicht gestellt werden: Was kann Gott seiner Allmacht nach, abgesehen von seiner Gerechtigkeit, Güte usw. Die Antwort müsste lauten: Rein nichts; er kann nur, was seinen übrigen Eigenschaften entspricht, denn seine Macht ist wesentlich gerecht, heilig, weise. Daher ist die Eintheilung der Macht Gottes in absolutam et ordinatam in diesem jansenistischen Sinne zu verwerfen. Um nun aber manche Schwierigkeiten zu lösen und um genauer auf viele Fragen zu antworten, ob Gott dieses oder jenes könne, gibt der Verfasser noch eine andere (4.) Erklärung, die ihm nicht nur nützlich, sondern auch nothwendig erscheint. Nach dieser bezeichnet die potentia ordinata jene Wirkungsweise Gottes, die sich der Natur der Geschöpfe, deren Bedürfnissen, Neigungen, Wünschen anbequemt, dieser Rechnung trägt, während die potentia absoluta darüber hinausgeht, oder wenigstens nur in geringerem Grade sie berücksichtigt, so daß der dadurch bewirkte Zustand als ein minder natürlicher, gewaltsamer erscheint, den Gott, ohne irgend ein Recht zu verletzen, herbeiführen oder zulassen kann. Diese potentia absoluta oder extraordinaria ist nicht ganz identisch mit der Wundermacht, der potentia absoluta nach der zweiten Erklärung, weil die Wirkungen dieser potentia nicht immer ein Wunder erheischen, denn die Grenzen der Natur sind sehr dehnbar; sie können erweitert oder verengt werden, ohne daß man über sie hinausgeht wie beim Wunder, oder das Geschöpf in seinen berechtigten Forderungen beeinträchtigt.

Die zweite sehr eingehende Frage (S. 28—145) beschäftigt sich mit den Beziehungen der Engel zum Raum und Ort, die wir aber, weil minder interessant und anziehend, übergehen, wenn auch der Verfasser in der Lösung großen Scharfsinn an den Tag gelegt hat. Eher wird den Leser die dritte de poena ignis in an-

gelis apostatis interessieren. Von jeher wurde als Hauptschwierigkeit gegen die Wirklichkeit des höllischen Feuers die (scheinbare) Unmöglichkeit einer Einwirkung wirklichen Feuers auf einen reinen Geist angesehen, und doch ist die Feuerstrafe in erster Linie für die gefallenen Engel bestimmt nach den Worten Christi: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus Matth. 25, 41. Verschiedene Lösungen zur Hebung dieser Schwierigkeit wurden von den Theologen ausgedacht. Nachdem der Verfasser die Wirklichkeit der Feuerstrafe in der Hölle gründlich nachgewiesen, woran übrigens ein katholischer Theologe heutzutag wohl kaum zweifeln darf, prüft er der Reihe nach jene Versuche und zeigt deren Unzulänglichkeit. Jedenfalls wird der einfachste Wortsinn der heil. Schrift und der Vätertexte auch nicht annähernd erschöpft, wenn die ganze Strafe des Feuers in einem Act des Verstandes oder des Willens sich abspielt und vollzieht, indem die Thätigkeit dieser Vermögen sich auf das Feuer als auf ein lästiges, drückendes Object concentriert; oder in einem Gebundensein an das Feuer besteht, wodurch der Geist in seiner natürlichen Freiheit, in seinem Aufschwung gehemmt und beengt wird, welcher Ansicht der hl. Thomas oft huldigt. Auch befriedigt den Verf. die Ansicht Suarez' nicht, nach der die Wirkung des strafenden Feuers in einer durch dasselbe hervorgerufenen Beschaffenheit besteht, die den Geist im Gegensatz zur heiligmachenden Gnade entstellt, bemakelt und eben deswegen mit geistiger, jeden sinnlichen Schmerz eminent übertreffenden Qual peinigt. Gegen diese und ähnliche Ansichten geht er nur schrittweise voran und auf Grund der Aussprüche der heil. Schrift und der Väter stellt er die Thesis auf (S. 188): Daemones in suae praevaricationis poenam verum adustionis dolorem patiuntur idque per ignem tamquam per physicum divinae vindictae instrumentum, wofür er sich auch auf gewiegte Theologen berufen kann, wie auf Heinrich von Gent, Dom. Soto, Tolet, Tanner, Lessius, Amort. Aber wie ist das zu erklären? Bei den citierten Theologen findet er nichts Befriedigendes oder was diese Annahme hinreichend erklärt. Um nun doch eine Lösung dieses Problemes, wonach ein strebsamer Geist verlangt, zu geben, setzt er als Grundlage seiner Erklärung voraus, dass in einem geschaffenen reinen Geist außer dem Erkenntnis- und Willensvermögen noch eine andere Kraft oder Lebensthätigkeit anzunehmen ist, die nach außen hin wirkende, die man potentia exsecutiva oder locomotiva nennen kann. Man wird die Berechtigung dieser Annahme kaum in Zweifel ziehen können, wenn man nicht den Engeln jede Thätigkeit auf die Außenwelt absprechen will. Diese Kraft ist nun jeden-

falls beschränkt. Mithin ist eine reactio, ein Widerstand seitens selbst körperlicher Wesen denkbar, möglich. So wird ein Engel selbst beim Aufwand aller seiner Kräfte die Erde nicht aus den Angeln heben können. Je nach der Größe des zu bewegenden Gegenstandes oder des Widerstandes, den irgend eine Natur einer Einwirkung von außen entgegenstellen kann, wird ein minderes oder größeres Aufgebot der verfügbaren Kräfte, Anstrengung nothwendig sein: mithin wird auch der Engel den ihm geleisteten Widerstand wahrnehmen, fühlen. Damit ist aber der Weg gebahnt zur Möglichkeit einer wahrnehmbaren, verletzenden, fühlbaren (nicht sinnlichen) Einwirkung, Empfindung, eines Schmerzgefühles. Denkt man sich nun hinzu die strafende Allmacht Gottes, die sich des Feuers als Strafmittel bedient, so scheint es, wenn auch nicht klar, doch nicht unmöglich, wie sie durch dasselbe ein überaus peinliches und schmerzliches Gefühl in den gefallenen Engeln hervorbringen kann, das wesentlich verschieden ist von der geistigen Traurigkeit, welche eine unangenehme, lästige Erkenntnis weckt, und das analog dem sinnlichen Schmerze entspricht. Freilich wüssten wir nicht zu klar aus der Offenbarung die Wirklichkeit der höllischen Feuerstrafe, so würde man vom rein philosophischen Standpunkt die Möglichkeit derselben nicht erschließen, aber auch die Unmöglichkeit und Unrichtigkeit der gegebenen Lösung wird man nicht nachweisen können. Um nun diese Lösung noch mehr zu vertiefen, sucht Dr. Schmid näher zu bestimmen das Verhältnis des Feuers zu diesem Schmerze. Er verwirft mit Recht die Meinung, dass das Feuer nur Anlass (causa occasionalis oder moralis) sei, der Gott bestimmt, diesen Schmerz in dem Geist hervorzurufen, denn damit wird den Worten der heil. Schrift und der Väter nicht Genüge geleistet; man muss dem Feuer eine unmittelbare physische Causalität zuschreiben, wozu freilich die Allmacht Gottes nothwendig ist, um einerseits die geistige Substanz, die vermöge ihrer natürlichen Kraft allen Einwirkungen minderer Geschöpfe sich entziehen kann, an das Feuer zu bannen, der strafenden Einwirkung desselben gegen ihren Willen auszusetzen, die in ihr wurzelhaft ruhende Fähigkeit (potentia radicalis oder obedientialis), unangenehme, schmerzliche Eindrücke aufzunehmen, aufleben zu lassen, sozusagen zu entfesseln, nach der Menge der Sünden zu steigern: andererseits aber, um die Wirksamkeit des Feuers als Instrument der Gerechtigkeit Gottes zu erhöhen. Zu eingehenderer Erklärung der Wirkungsweise des Feuers wirft der Verfasser die Frage auf, ob sie eher eine intentionale als physische sei. Intentionale Wirksamkeit wird jene genannt, wodurch irgend ein äußerer Gegenstand das Wahrnehmungsvermögen (sinnliches oder intellec-

tuelles) zu seiner Erkenntnis bestimmt. Darauf antwortet er mit folgender Thesis: Efficacia ignis infernalis in inferenda daemonibus poena sensus certe mere intentionalis dici nequit in perfecta oppositione ad efficaciam physicam sive ad exclusionem omnis influxus realis, qui verissimo sensu nomen influxus physici mereatur. An vero efficacia ista saltem in sensu mere affirmativo influxus intentionalis dici possit ac debeat, quaestio est, quae principaliter ab accurata declaratione terminorum pendet, et ex nostro judicio, justa definitione ac declaratione activitatis intentionalis praesupposita, in sensu affirmativo resolvenda est. Der erste Theil dieser Thesis ergibt sich von selbst aus dem vorher Gesagten. Um den andern Theil zu beweisen, der von dem Unterschied zwischen der streng intentionalen und der wirklich physischen Wirkungsweise handelt, bemerkt er, daß bei dieser das Subject, auf das dieselbe einwirkt, sich ganz oder größtentheils leidend (passive) verhält, daher die aufgenommene Wirkung der physisch thätigen Ursache ähnlich ist, wie das zB. bei der Bewegung, Erwärmung usw. leicht ersichtlich ist. Nicht so bei der intentionalen Wirkungsweise; bei der verhält sich das Subject, auf das dieselbe gerichtet ist, durchaus nicht passiv, vielmehr thätig und activ; und die Wirkung ist von der Ursache, der sie beigelegt wird, verschieden, was bei sinnlicher Empfindung oder der intellectuellen Erkenntnis klar ist: es besteht nur eine Analogie wie zwischen der Gesundheit, die von den Speisen und der, die vom Menschen ausgesagt wird. Daher ist auch der Contact, der bei dieser Wirkungsweise zwischen Object oder Ursache und dem Subject stattfindet, ein äußerst feiner (levissimus), mit Ausnahme des Tastsinnes. Da nun zwischen der Wirksamkeit des höllischen Feuers und dem dadurch hervorgebrachten Schmerze eine große Verschiedenheit ist, denn der Geist wird nicht etwa warm, noch brennt er, wie das bei materiellen Gegenständen, die dem Feuer ausgesetzt werden, zu geschehen pflegt, und der Geist in der Wahrnehmung dieses schmerzlichen Eindruckes thätig ist, kann die Wirkung des höllischen Feuers mit der intentionalen verglichen werden, unbeschadet der streng physischen Causalität. Dadurch, daß Dr. Schmid diese vertritt, unterscheidet sich seine Ansicht von der von vielen Theologen vertretenen Meinung, die dem höllischen Feuer nur eine intentionale Wirksamkeit zuschreiben und daher die ganze Feuerstrafe in der Erkenntnis aufgehen lassen d. h. in der drückenden Erkenntnis des Feuers als eines lästigen Gegenstandes und der daraus hervorgerufenen geistigen Trauer. Seine Ansicht faßt er nochmals kurz zusammen (S. 220) in diese Worte: Das Feuer wirkt vermöge

der Allmacht Gottes auf den reinen Geist trotz dessen Widerstrebens ein und zwar durch eine Einwirkung, die der Natur des Geistes und seinem sich nach außen bethätigenden Vermögen (facultati exsecutivae) durchaus zuwider ist. Diesem so lästigen, widernatürlichen Eindrucke sucht sich der Geist mit dem Aufgebote aller seiner Kraft zu entziehen. Doch umsonst. Die Allmacht Gottes vereitelt allen Widerstand. Daraus entsteht in ihm, da er ja ein lebendes, des Schmerzes fähiges Wesen ist, ein überaus peinliches, schmerzliches Gefühl, dem es sich nie und nimmer entwinden kann. Zum Schluſs durchgeht der Verfasser nochmals die verschiedenen Lösungsversuche: zeigt, worin er mit denselben übereinstimmt, worin er von ihnen abweicht, um dadurch das Eigenthümliche seiner Ansicht klarer und deutlicher hervorzuheben. Alle Lösungsversuche enthalten Wahres, aber erreichen nicht die ganze Wahrheit; durch seine Ansicht werden die übrigen berichtigt, ergänzt, erweitert und sie bietet mithin die beste Lösung der Schwierigkeit. Wir halten diese quaestio für die bestbearbeitete: sie verräth Gründlichkeit, Scharfsinn, Gewandtheit in Behandlung schwieriger theologischer Stoffe.

Die wichtigste Frage ist aber wohl die vierte, über das Verhältnis der gefallenen Menschheit zu derselben im Zustand der reinen Natur (de natura lapsa in comparatione ad naturam puram (S. 229—340). Sie ist von der weittragendsten Bedeutung, berührt verschiedene Gebiete der Dogmatik. Je nach der Lösung wird die Beantwortung vieler interessanter Fragen anders und anders ausfallen. Die Meinungen der Theologen theilen sich in zwei Hauptgruppen. Die Einen behaupten, daß die Natur durch die Erbsünde zwar nicht verdorben, denn das wäre häretisch, wohl aber mehr oder weniger geschwächt, verwundet, verletzt worden sei. Die andere Hauptrichtung vertritt die Ansicht, daß die Natur durch die Erbsünde an und für sich nicht geschädigt worden, daß der ganz enorme Schaden, den sie bewirkt, auf das über- und außernatürliche Gebiet (in ordine supra- et praeternaturali) sich beziehe, der gefallene Mensch daher zum Menschen im Stande der reinen Natur (in statu naturae purae) sich verhalte, wie einer seiner Kleider Beraubte zu einem, der keine Kleider besitzt. Natürlich haben beide Richtungen verschiedene Abstufungen und Beschränkungen. So nehmen Viele an, die dieser letzteren Ansicht huldigen, daß der gefallene Mensch zwar seiner Natur nach innerlich nicht geschwächt sei, wohl aber äußerlich in einer mißlicheren, schwierigeren Lage sich befinde hinsichtlich des sittlich Guten und der Erreichung seiner Bestimmung, als das beim unschuldigen Menschen in der rein natürlichen Ordnung der Fall wäre wegen

der größeren Versuchungen seitens des Teufels, der minder gnädigen Vorsehung Gottes usw., was jedenfalls Folgen der Erbsünde sind. Welche Ansicht ist nun die richtigere? Der Verfasser, der zur strengeren Richtung hinneigt, führt der Reihe nach die Gründe an für die mildere, die Wirkungen der Erbsünde abschwächende Ansicht, und man muss gestehen, dass er unparteiisch zu Werke geht und die Argumente seiner Gegner nach ihrer ganzen Beweiskraft treu darzustellen sich bemüht. Dann aber übt er strenge Kritik, um nachzuweisen, dass sie im Hinblick auf die schwerwiegenden Gegengründe, deren er so manchen aufführt, nicht hinreichen, jeden Unterschied zwischen dem gefallenen und unschuldigen Menschen hinsichtlich der rein natürlichen Ordnung zu verwischen, dass vielmehr ein nicht unbedeutsamer Unterschied anzunehmen sei. Man kann nicht leugnen, dass wichtige Gründe für seine Ansicht sprechen. Mit wohlberechneter Taktik beginnt er mit dem Los der ohne Taufe gestorbenen Kinder. Denn werden diese nicht nur von der übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen, sondern erleiden sie sogar Einbuße an einer natürlichen Seligkeit, so ist es klar, dass die Erbsünde auch die natürliche Ordnung geschädigt: denn die Kinder, die in dieser Ordnung vor dem Gebrauch der Vernunft gestorben wären, hätten sicher die dieser Ordnung entsprechende Glückseligkeit erlangt. Dass aber die Kinder, die ohne Taufe sterben, die natürliche Seligkeit erlangen, scheint nicht angenommen werden zu können. Denn auch von ihnen gelten die Worte Pauli Ephes. 2, 3: Eramus natura filii irae; die Mehrzahl der Väter sprechen ihnen nach dem Vorgange Augustins im Streite mit den Pelagianern sicher eine solche Glückseligkeit ab, während man für die gegentheilige Ansicht nur weniges bei andern Vätern findet; ja das Concil von Carthago, dessen Lehre von Rom bestätigt wurde, lehrt hinsichtlich dieser Kinder: Cum Dominus dicat: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu s., non intrabit in regnum coelorum (Jo. 3, 5); quis catholicus dubitet, participem fieri diaboli, qui coheres esse non meruit Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio partem incurret. Wirklich glaubt auch die Kirche, dass die Kinder infolge der Erbsünde der Knechtschaft des bösen Feindes verfallen sind, denn das bedeuten die der Taufe vorangehenden Exorcismen: in der rein natürlichen Ordnung aber wären die noch unschuldigen Kinder frei von einem solchen Los, das jedenfalls auch für die natürliche Ordnung nachtheilig wirkt. Noch wirksamer scheinen die Worte des Concils von Florenz zu sein (in decreto unionis Graec.): Horum animas, qui in actuali mortali peccato vel in solo originali decedunt, mox in infernum descendere,

poenis tamen disparibus puniendas. Sind die ohne Taufe gestorbenen Kinder in der Hölle, leiden sie Strafe, wie immer nun diese Strafe beschaffen sein mag, so lange der Begriff Strafe festgehalten wird, kann man doch ihr Los dem der vor Gebrauch der Vernunft verstorbenen Kinder in der rein natürlichen Ordnung nicht auf gleiche Linie stellen. Also bleibt der von der Erbsünde verursachte Schaden nicht auf dem über- und außernatürlichen Gebiete bestehen, er hat auch die Schranken der natürlichen Ordnung durchbrochen. Dazu kommt, daß die ohne Taufe gestorbenen Kinder nach der Glaubenslehre der Anschauung Gottes und der beseligenden Gesellschaft so vieler Angehörigen für ewig beraubt sind, wovon sie gewiss Kenntnis haben. Darüber aber werden sie doch nicht gleichgültig sein, es wird, es muss sie unangenehm berühren, traurig, wenn auch nicht wie die Verdammten zur Verzweiflung stimmen. Diese und ähnliche Erwägungen bestimmen den Verfasser zur Aufstellung der Thesis: Probabilissime conditio infantium non baptizatorum in altera vita spectatis omnibus nequaquam omni tristitia caret ac potius misera quam felix dicenda est. Mithin hat also die Erbsünde die menschliche Natur irgendwie geschädigt. Nun geht der Verfasser einen Schritt weiter und frägt, ob sie auch insofern dieselbe geschädigt, als jetzt die Versuchungen und Nachstellungen des bösen Feindes größer und heftiger sind, als sie es in der rein natürlichen Ordnung wären. Er bejaht die Frage hauptsächlich auf Grund der Knechtschaft des bösen Feindes, in die wir nach den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und der Ueberlieferung durch die Erbsünde gerathen sind; nimmt hiemit auch in dieser Richtung eine Schädigung an. Er sucht sodann diese Ansicht zu folgern aus der sicheren kirchlichen Lehre, daß der gefallene Mensch einer übernatürlichen Gnadenhilfe Gottes benöthige, selbst um die sittliche Ordnung zu erkennen, noch mehr aber, um alle schweren Sünden zu meiden, die schweren Versuchungen zu überwinden, Gott auch nur auf natürliche Weise standhaft zu lieben und das Naturgesetz zu beobachten, was doch dem Menschen in der rein natürlichen Ordnung möglich gewesen. Also muss durch die Erbsünde die menschliche Natur geschwächt worden sein. Ebenso ist es sicher, daß die Erlösung nicht allein nothwendig ist, um die übernatürliche Seligkeit wieder zu erlangen, sondern auch wenigstens für die Erwachsenen schon allein deswegen, um der Hölle, der positiven Verdammung zu entgehen. Wenn nun die menschliche Natur durch die Erbsünde nicht geschwächt worden, woher kommt es, daß kein Erwachsener, d. h. keiner, der zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist und unverschuldeter Weise von der übernatür-

lichen Offenbarung keine Kenntnis erlangt, nie und nimmer der Hölle entkommt und wenigstens eine natürliche Seligkeit erlangen kann, was doch gewiss nicht wenigen in der rein natürlichen Ordnung gelungen wäre? Mithin muss die Erbsünde selbst in der natürlichen Ordnung geschadet haben, die Hinordnung auf Gott als auf das natürliche Ziel und Ende des Menschen muss verloren gegangen sein und deswegen die Vorsehung und Leitung Gottes eine ungnädigere, die sittliche Kraft und Anlage geschwächt worden sein, was alles vom unschuldigen Menschen in der natürlichen Ordnung nicht leicht angenommen werden darf. Wir verkennen nicht das Gewicht dieser Gründe, die auch auf den Leser großen Eindruck machen, ihn für die Ansicht des Verfassers stimmen werden; nichtsdestoweniger können wir ihr uns nicht so ganz rückhaltslos anschließen. Es ist hier nicht der Ort, uns in eine Debatte einzulassen, wir wollen auch dem Verfasser nicht widersprechen oder ihn widerlegen, das liegt uns fern. Nur einige Bedenken oder Bemerkungen seien uns erlaubt. Welches das Los des Menschengeschlechtes gewesen, falls sich Gott dessen nicht erbarmt und dessen Erlösung nicht beschlossen, läszt sich nicht so leicht bestimmen. Daß alle von der übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen, ist gewiss, daß die Erlangung was immer für einer natürlichen Seligkeit erschwert, ist sicher, daß sie unmöglich gewesen, wird man nicht beweisen: denn da ist die Lehre des heil. Thomas, daß die Erbsünde als Sünde die geringste ist, nicht mehr richtig, da sie a priori die gesammte Menschheit selbst von der von Natur aus gebürenden Seligkeit ausschließt; die Menschheit wäre nicht mehr in statu viae gewesen, sondern der Hauptsache nach schon in statu termini, was bei dem Fortbestand des Geschlechtes als eine Art Widerspruch erscheint. Daß jetzt die Erwachsenen keine natürliche Bestimmung erreichen können, liegt nicht in der Natur der Erbsünde, sondern der Ordnung, die Gott auserwählt hat. Weil Gott nach dem Falle die Erlösung und Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung beschlossen, so gibt es für die Erwachsenen keine Möglichkeit, eine natürliche Bestimmung zu erreichen, wie es auch keine gegeben bei dem Fortbestand der in Adam eingesetzten Ordnung. Dafür haben Alle die Möglichkeit, die übernatürliche zu erreichen. Aus der Nothwendigkeit einer außerordentlichen, in gegenwärtiger Ordnung größtentheils übernatürlichen Hilfeleistung zur Erkenntnis und Vollbringung selbst des sittlich Guten ersieht man wohl die Schwäche der Natur, es folgt aber nicht, daß Gott alle Hilfe dem gefallenen Geschlechte versagt hätte, wollte er dasselbe nicht erlösen. Ich bleibe bei meiner Ansicht, daß man aus der gegenwärtigen traurigen Lage der Menschheit schwer die

Folgen der Erbsünde ermessen und bemessen kann. Wie unendlich viel ist auf Kosten der actuellen Sünden zu schreiben, und actuelle Sünden ohne Zahl sind in den verschiedenen erschaffenen Ordnungen möglich, wie das die Engel, die Stammeltern, die gegenwärtige Gnadenordnung zeigen. Die Menschen sind aber nicht Einzelwesen, sondern Glieder eines weitverzweigten Organismus und welche Folgen hat oft für den ganzen Organismus der Fehltritt eines einzelnen. Denken wir nur an die Folgen schlechter Erziehung, verderblicher Schulen, der Verführung. Jetzt ist die Menschheit erlöst, die übernatürliche Ordnung wieder hergestellt, die Natur begnadigt, allen wird die zum Heile nothwendige Gnade verliehen und trotzdem, wie viele gehen für ewig zugrund. Wem ist das zuzuschreiben? Den persönlichen Sünden. Freilich haben die ihre Wurzel vielfach in der Erbsünde; aber sie wären möglich auch ohne Erbsünde, wie bei den Engeln. Daher läſst sich die Wirklichkeit der Erbsünde aus der traurigen Lage des Menschengeschlechtes nicht folgern, sonst könnte man vielleicht mit noch mehr Recht daraus folgern, daß die Erlösung keine allgemeine gewesen sei. Hat die Erbsünde die Schranken der natürlichen Ordnung durchbrochen, diese geschädigt, dann ist nur noch ein Schritt zur Ansicht der Reformatoren, daß sie die menschliche Natur verdorben, denn wer fixiert die Grenzen zwischen der Schwächung und dem Verderbnis der Natur. Dann ist auch die Ansicht jener hinfällig, die die Möglichkeit der Erbsünde nur in der Voraussetzung der Erhebung des Menschengeschlechtes zu einem übernatürlichen Ziele und der Ausstattung mit außerordentlichen, außer- und übernatürlichen Vorzügen annehmen, und diese Ansicht scheint aus den Worten des heil. Thomas hervorzugehen. Quod detrimentum patiatur aliqua persona in his, quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his, quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae (de malo q. 5 a. 2). Auffallend ist es fernerhin, daß nach der vom Verfasser vertretenen Ansicht die Erbsünde selbst in der natürlichen Ordnung mehr schadet als die persönliche schwere Sünde; die schwächt doch für gewöhnlich nicht die Natur an und für sich und ist doch als Sünde bei weitem böserer Natur als die Erbsünde. Es werden diese Bedenken die Gründe für die entgegengesetzte Ansicht nicht ganz entkräften, zeigen aber doch, daß die Frage sehr verwickelt, die Lösung nicht so sicher ist als es scheinen könnte.

Die zwei letzten Fragen können wir nur ganz kurz berühren. Die fünfte (S. 340—444) beschäftigt sich mit dem eigentlichen

Wesen der hypostatischen Union de esse physico unionis hypostaticae. Es ist diese Frage überaus subtiler Natur, worin auch die größten Theologen auseinandergehen. Der Verf. verwirft die Ansicht, daß die hypostatische Union als Resultat der activen Vereinigung der menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes (passive et in facto esse) nichts anderes (objectiv) in sich schließe als nur die vereinigten Termini, nämlich das Wort des Vaters mit seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit einerseits und andererseits die menschliche Natur mit ihrer ganzen physischen Wesenheit und den Elementen, die dazu gehören; und mithin keine reell von diesen zwei Termini verschiedene Qualität oder Modalität anzunehmen sei. Dafür stehen scharfe Denker ein, wie, um Aeltere zu übergehen, Kleutgen (wenigstens ist er dieser Meinung günstig), Franzelin, Stentrup. Dagegen stellt der Verfasser im allgemeinen zuerst diese Thesis auf (S. 346): Die hypostatische Union schließt wenigstens in dem einen der vereinigten Termini irgend eine reelle Veränderung (modificationem) ein. Nun sucht er diese reelle Veränderung näher zu bestimmen. Es folgen daher noch andere Thesen, wie zB. (S. 365): Die hypostatische Union schließt außer den zwei vereinigten Termini (nudissime acceptos, wie er sich ausdrückt) vor allem die virtuelle Ausdehnung (extensionem), Mittheilung der Persönlichkeit oder Subsistenz des Verbums an die diesem an und für sich fremden Natur (ad naturam de se ipsi Verbo extraneam) ein; und schließlich gelangt er zu dem Resultat, daß in der angenommenen menschlichen Natur vermöge der Vereinigung zwei Veränderungen (modificationes) anzunehmen sind, welche beide in die Kategorie der substantiellen Bestimmungen (ad categoriam modorum substantialium) gehören, wovon einer privativer, der andere positiver Natur ist.

Die sechste Frage bespricht die Gebrechlichkeiten (fragilitates) der menschlichen Natur in Christus, inwiefern sie nothwendig oder freiwillig für Christus waren. Diese Frage enthält keine besonderen reellen Schwierigkeiten; denn inwiefern der Sohn Gottes uns in allem gleich sein wollte, mit Ausnahme der Sünde, waren diese Armseligkeiten eine nothwendige Folge der einmal gewählten Natur, aus der sich dieselben von selbst ergeben; aber inwiefern er diese Natur freiwillig wählte und nach Annahme derselben die daran haftenden Unvollkommenheiten nach Belieben heben und beseitigen konnte, waren sie für ihn freiwillig. Die Schwierigkeit liegt mehr in der Ausdrucksweise je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, die man einnimmt, oder Voraussetzungen, die man macht. Auf diese geht nun der Verfasser vielleicht etwas gar zu genau ein.

Wir hoffen, daß der Verfasser an diese so fein bearbeiteten Fragen noch manche andere reihen wird, um durch solche Monographien das gründliche Studium der scholastischen Theologie bestens zu fördern.

H. Hurter S. J.

The Incarnation of the Son of God, being the Bampton Lectures for 1891. By Ch. Gore. London, Murray, 1891. XII, 276 p.

Klarheit und Uebersichtlichkeit zeichnen diese für ein größeres Publicum berechneten Vorlesungen aus. Gore vertheidigt die Gottheit Christi gegen die Angriffe der modernen Kritik und weist die Authentie und Glaubwürdigkeit der Schriften des neuen Testamentes nach. Die Evangelisten sowohl als der hl. Paulus stimmen darin miteinander überein, daß sie die Gottheit Christi bezeugen. Der Nachweis hierfür ist eine der besten Partien des ganzen Buches. Die Vorlesungen über die menschliche Natur in Christus enthalten manches Schiefe und Unrichtige. Christus ist nach Gore auf die Erlernung und Aneignung seines menschlichen Wissens angewiesen gleich den anderen Menschen, die katholische Lehre von der scientia infusa Christi ist eine Abstraction, die im Widerspruche steht mit den Aussagen der Evangelisten. Dem Cardinal Lugo und den Scholastikern überhaupt wird zum Vorwurf gemacht, daß sie sich ein Phantasiebild von Christus dem Gottmenschen entworfen und von der Schilderung Christi in den Evangelien Abstand genommen hätten. Hätte Gore die katholischen Theologen studiert, dann würde er bald entdeckt haben, daß dieselben das Verhältnis der menschlichen zur göttlichen Natur viel schärfer bestimmt haben als die Neueren, daß sie nicht in den Irrthum gefallen sind, den Sohn Gottes als fehlbar und beschränkt in seinem Wissen darzustellen.

Gore glaubt die Nothwendigkeit der Menschwerdung durch den folgenden Satz beweisen zu können: die Natur sei eine progressive Offenbarung Gottes, die in der Menschwerdung Christi culminiere; die Welt ohne Christus sei nichts als ein unvollkommenes Fragment, weil sie den moralischen Charakter nicht offenbare. Gottes Gerechtigkeit finde in unserer täglichen Erfahrung keine Verwirklichung, seine Güte einen nur zweideutigen Ausdruck; ferner erwecke die Betrachtung der moralischen Offenbarung Gottes in der Natur in dem menschlichen Geiste die Hoffnung auf etwas Größeres. Durch die geistreich sein sollenden lose zusammenhängenden Gedanken glaubt Gore den Beweis für

die Nothwendigkeit der Incarnation erbracht zu haben. Gore gibt zu, die hl. Schrift sei nicht die einzige Glaubensquelle und erkläre sich nicht immer selber; gleichwohl trägt er an anderen Stellen die protestantische Lehre vor, der Bibelleser werde auf besondere Weise vom hl. Geist erleuchtet. Die von den Aposteln geübte Gewalt überträgt Gore einfachhin an die Bischöfe. Weil er den Primat leugnet und die Unfehlbarkeit der Kirche annehmen zu müssen glaubt, sieht er sich genöthigt, den bischöflichen Lehrentscheidungen Unfehlbarkeit beizumessen. Wir können natürlich nicht alle Irrthümer dieses Buches im einzelnen nachweisen und können uns nur noch einige Stellen, in welchen das Verhältnis der anglicanischen zur katholischen Kirche besprochen wird, anführen: ‚Es ist vielleicht kein Theil der christlichen Kirche, sagt Gore, welcher sich in demselben Grade versündigt hat durch Vernachlässigung des Religionsunterrichtes wie die anglicanische Kirche'. Statt hieraus den Schluss zu ziehen, daß der Uebertritt so vieler Anglicaner zum Katholicismus oder zu einer der zahlreichen Secten durch die Saumseligkeit der Geistlichen verschuldet sei, macht er den Laien ihr Suchen nach Wahrheit und Gewissheit zum Vorwurf. ‚Die, welche sich über die Unvollständigkeit unseres dogmatischen Unterrichts beklagen und dieselbe dem dogmatischen Systeme Roms gegenüberstellen, sind Männer und Frauen, welche mehr Gelegenheit zur geistigen Ausbildung haben als die Uebrigen und unzufrieden sind, weil ihnen so viel zu thun übrig bleibt'. Das heißt doch wohl: sie müssen sich selbst unterrichten, und da sie ihren Lehren und ihrem eigenen Urtheile misstrauen, suchen sie Frieden in der katholischen Kirche. Nach Gore nehmen die Gebildeten die katholische Lehre an, während die Ungebildeten mit dem Anglicanismus zufrieden sind. Das ist ungenau, richtiger hieße es: Die Ungebildeten fühlen das Bedürfnis religiöser Erkenntnis gar nicht und sind froh, wenn man sie in Ruhe lässt.

Die letzten drei Vorlesungen: Der Mensch ist geoffenbart in Christus, Christus ist unser Lehrmeister, Christus ist unser Vorbild und unser neues Leben, sind mehr erbaulich fromm und enthalten manche gute Gedanken. Gore hat in diesen Vorlesungen zwischen der orthodoxen Lehre und der modernen Kritik zu vermitteln gesucht, hat in der That keine Partei befriedigt, weil er nicht wagt, aus den von ihm zugegebenen Sätzen die letzten Consequenzen zu ziehen. Man sieht, er will mit dem Anglicanismus nicht brechen, sondern allmählich der freieren kritischen Richtung Eingang verschaffen, um die Gebildeten, welche dem Anglicanismus feindlich gegenüberstehen, zu gewinnen. Gore verspricht in einem wissenschaftlichen Werke die Geschichte des Dogmas der Menschwerdung

und der Angriffe auf dasselbe seitens der Ketzer zu erörtern. Wir zweifeln, ob er der hierfür geeignete Mann ist, da seine Begriffe über die Lehrentwickelung in der Kirche so verworren sind. Das anziehend geschriebene Buch wird die denkfaule Menge, welche die offenbarsten Widersprüche nicht sieht, vollkommen befriedigen, jeder wird das aus dem Buche herauslesen, was ihm zusagt, da manche Sätze sehr unbestimmt und vag sind; viel Gutes wird das Buch kaum stiften.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

The Grey Friars in Oxford. A History of the Convent. Biographical Notices of the Friars. By A. Little. Oxford 1892. XVI, 372 p.

Das vorliegende Buch ist weit mehr als ein Beitrag zur Geschichte eines der wichtigsten Franciscanerklöster Englands; es enthält sehr wichtige Bausteine zur Geschichte der englischen Ordensprovinz, ihres Ursprungs und Wachsthums, ihres Verhältnisses zu den andern Orden Englands, ihrer Beziehungen zum Ausland. Die außerenglische, namentlich deutsche Literatur ist ausgiebig verwertet und so ist es dem Verfasser gelungen, manche bisher dunkle Punkte aufzuhellen. So gut wir über die Anfänge des Ordens in England und die Periode vor der Aufhebung unterrichtet sind, so spärlich fließen die Quellen für die Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Verfasser verdient deshalb unsern besonderen Dank, daß er alle Notizen, welche in den Schriften der Zeitgenossen verstreut sind, zusammengetragen und uns eine, wenn auch lückenhafte Geschichte des Klosters, und Notizen über die berühmteren Bewohner des Conventes in Oxford gegeben hat.

Die Wirksamkeit der englischen Franciscaner ist wohl am besten von Jessopp in seiner Schrift: The Coming of the Friars geschildert worden. Little ergänzt Jessopp und hebt hervor, daß die Franciscaner so Großes geleistet, weil sie Liebe zur Armuth, strenge Disciplin und großen Eifer mit großer Gelehrsamkeit verbanden. Ueber die Predigten, von denen noch manche erhalten sind, spricht er sich gleichfalls rühmend aus. Sie seien, meint er, Muster der Klarheit und Eindringlichkeit, Wiclif stehe auf den Schultern der Franciscaner, welche lange vor ihm eine englische Prosa geschaffen hätten. Das Verhältnis Wiclifs zu den Franciscanern wird eingehend besprochen. Wiclif war lange Zeit ein besonderer Verehrer und Freund des Ordens, seine Prediger haben nicht nur bis zu einem gewissen Grade die Kleidung der Franciscaner angenommen,

sondern auch ihre Predigtmethode. Nicht die Entartung des Ordens, wie man vielfach behauptet, oder die Vernachlässigung ihrer Berufspflichten hatte die Feindseligkeit Wiclifs verschuldet, sondern die Vertheidigung der katholischen Lehre durch die Franciscaner gegen die Irrthümer Wiclifs betreffs der Eucharistie. Die Franciscaner waren mächtige Gegner und übten großen Einfluss auf das Volk; darum lag Wiclif und seinen Anhängern alles daran, dieselben moralisch zugrunde zu richten, und deren Gegner, die Weltpriester, als Muster christlicher Tugenden hinzustellen. Das Zeugnis Wiclifs und der Lollarden gegen die Franciscaner ist schon darum verdächtig; ebenso das Zeugnis von spöttischen, irreligiösen Lebemännern wie des Dichters Chaucer. Die Franciscaner waren von der idealen Höhe herabgesunken einmal wegen der inneren Streitigkeiten im Orden selbst, dann infolge der Kriege Englands mit Frankreich. Vor dem Ausbruch dieser Kriege war die Verbindung der englischen Provinz mit den übrigen Provinzen des Ordens eine viel innigere, besonders auf wissenschaftlichem Gebiete. Manche Engländer wurden nach Frankreich, Deutschland berufen, um daselbst zu lehren, so Duns Scotus, der nach dem Verfasser ganz sicher ein Ire war und in Oxford dociert hat. Die Schule der Franciscaner in Oxford genoss ein solches Ansehen, dass die tüchtigsten Ordensbrüder der englischen, oft auch anderer Provinzen einige Jahre in Oxford zubrachten. Infolge des Krieges und innerer Wirren verminderte sich die wissenschaftliche Regsamkeit; freilich nicht in dem Grade, wie man bisher angenommen hat. Man hat so oft behauptet, die religiösen Orden hätten im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts die höheren Studien in dem Maße vernachlässigt, dass nur wenige die Universität besucht und noch wenigere sich um die akademischen Grade beworben hätten. Das Universitätsregister zeigt, dass von 1449—63 10 Franciscaner, 13 Dominicaner, 12 Karmeliten, 9 Augustiner-Bettelmönche, 44 Benedictiner und 8 Cistercienser als Doctoren der Theologie promovierten; die Liste der Jahre 1505—38 ergibt folgende Zahlen: 57 Franciscaner, 40 Dominicaner, 24 Karmeliten, 23 Augustiner, 169 Benedictiner, 44 Cistercienser. Die Promotionen waren bekanntlich sehr kostspielig; zur Ehre der Franciscaner muss es jedoch gesagt werden, dass sie keine Kosten scheuten, dass die einzelnen Convente Beiträge lieferten. Große Sorge wurde auch auf die Bibliothek verwandt, so dass das Kloster einen Vergleich mit ähnlichen Anstalten nicht zu scheuen brauchte. Der berühmte Bibliograph Richard Bury bemerkt: Hier fand ich bei der größten Armuth die größten Bücherschätze aufgehäuft. Ganz anders lautet die Sprache des Bücherkenners Leland, eines Zeitgenossen

Heinrichs VIII, welcher die Franciscaner anklagt, sie hätten ihre Bücher verschleudert und verkauft. Leland war wohl voll von Vorurtheilen gegen die Mönche, welche ihm ihre Bücher nicht zeigen wollten, und ist auch in andern Fällen höchst unzuverlässig, wie neuere Forscher, zB. Lounsbury in seinen Studies in Chaucer, gezeigt haben. Wenn Leland behauptet, er habe trotz der Franciscaner alle Fächer ihrer Bibliothek gemustert, so können wir das als Aufschneiderei betrachten. Little hätte jedenfalls Lelands Behauptungen gegenüber sich etwas skeptischer zeigen müssen, um so mehr, als die Ordensprovinz auch damals noch manche Gelehrte zählte.

Die Notizen über die Mönche Oxfords sind oft sehr kurz, aber sehr wichtig. Bacon, Peckham werden eingehender geschildert. Roger Bacons Urtheil über den heil. Thomas von Aquin anerkennt die Sorgfalt und den Fleiſs des groſsen Dominicaners, der aus einer Menge anderer Autoren alles, was nützlich sei, zusammengetragen habe, tadelt aber die Methode, welche dem wahren Fortschritt nur hinderlich sein könne.

Gleich so vielen ihrer Zeitgenossen nahmen auch die englischen Franciscaner Antheil an der Wiederbelebung der classischen Studien, so Richard Brynkley, ein groſser Kenner des Griechischen, und der weit berühmtere Nikolaus de Burgo. In dem groſsen Kampf der Reformer und der Anhänger der alten Lehre spielten die Franciscaner eine untergeordnete Rolle. Zwei derselben, J. Porret und W. Walker, hielten Predigten über die Briefe des heil. Paulus, einige fielen ab, zB. Ryks, Cardmaker, Newman; andere blieben dem alten Glauben treu, wie Riley, Basset.

Eingehend wird auch das Verhältnis der Franciscaner zu den Dominicanern besprochen. Die Dominicaner standen gewöhnlich auf der Seite des Königs gegen den Adel und das Volk, die königlichen Beichtväter waren in der Regel Dominicaner, die schon deshalb nicht sehr populär waren. Was das Volk zu den Franciscanern hinzog, war ihre Volksthümlichkeit und ihr mannhaftes Eintreten für die Rechte des Volkes. Sie standen auf der Seite Simons von Montfort gegen Heinrich III; wieweit sie den Aufständischen unter Wat Tyler Vorschub geleistet (1381), kann nicht ermittelt werden, jedenfalls wurden sie der Mitwissenschaft beschuldigt. Auf der andern Seite nehmen sie für einige Zeit Partei für den König gegen den Papst im Bunde mit Wiclif, bis des Letzteren Lehre über die Eucharistie eine Trennung herbeiführt. Man darf hoffen, daſs Localforscher nach dem Vorgange Littles die Geschichte der übrigen Klöster des Ordens schreiben und so die

Bausteine liefern werden zur Geschichte der Franciscaner in England. Die älteren Darstellungen eines Wadding ꝛc. sind oft lückenhaft und ungenau.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Briefe und Acten zur Geschichte Maximilians II. Gesammelt und herausgegeben von W. E. Schwarz. I. Theil: Der Briefwechsel des Kaisers Maximilian II mit Papst Pius V. Paderborn, Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei, 1889. XVI + 208. 8°. II. Theil: Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland (1573/76) nebst dem Protokolle der deutschen Congregation (1573/78). Ebd. 1891. LII + 135. 8°.

1. Die Gesammtzahl der bisher aus der Correspondenz Maximilians II mit Pius V bekannten Schreiben betrug nach Sch. vierzig; dreißig davon finden sich bei dem Oratorianer Laderchi, welcher das große Annalenwerk des Baronius und Raynald um drei Foliobände (22—24) weiter geführt hat. Dieser Briefschatz ist durch die sehr verdienstliche Publication von Sch. um 118 Nummern gestiegen, von denen acht allerdings nur nach Inhalt und Datum nachgewiesen, aber der Vollständigkeit halber doch mit eingereiht wurden. Sch. fand die Documente in dem k. k. Haus-, Hof- und Staats-Archiv zu Wien, im vaticanischen Archiv und in der Bibliothek der Barberini zu Rom. Die vorliegende Sammlung der zwischen Papst Pius V und Kaiser Maximilian II gewechselten Briefe, denen wertvolle diplomatische Berichte und Instructionen vom Herausgeber beigefügt sind, enthält also 158 Stücke. Hiervon giengen 91 vom Kaiser, 67 vom Papste aus. Auf das Jahr 1566 entfallen 37, auf 1567 25, auf 1568 37, auf 1569 17, auf 1570 11, auf 1571/72 31.

‚Wiederholt haben die gelehrten Erforscher des sechzehnten Jahrhunderts‘, so beginnt Sch. die Einleitung, ‚mit Bedauern die Thatsache hervorgehoben, daß die Acten aus der Regierungszeit des deutschen Kaisers Maximilian II noch zum größten Theile in den Archiven schlummern und somit ein endgültiges Urtheil über die Person und Thätigkeit dieses begabten Monarchen noch nicht gefällt werden kann.‘ Im Eingang des zweiten Theils S. V heißt es: ‚Kein aufmerksamer Leser meines Buches wird leugnen wollen, daß nunmehr die klaren Grundlinien des Verhältnisses zwischen Maximilian und Pius und zwar in einer von der bisherigen scharf abweichenden Darstellung gezeichnet sind.‘

Ob damit nicht ein wenig zu viel gesagt ist? — Denn einerseits wird man in dem von Sch. publicierten Material schwerlich die ‚klaren Grundlinien' des Verhältnisses zwischen Papst und Kaiser entdecken, wenn man nicht die schon bekannten Kundgebungen des doppelzüngigen Kaisers über seine Stellung zum römischen Stuhle berücksichtigt, andrerseits waren durch ebendiese bereits mehrfach verwerteten Aeußerungen des Monarchen jene Grundlinien so klar gezeichnet, daß sie durch Sch. wohl verstärkt werden konnten, aber doch nicht das Bedürfnis einer völlig neuen, von jeder ‚bisherigen scharf abweichenden Darstellung' geschaffen haben. Beides erhellt zur Genüge aus der Charakteristik, welche Maximilian II zB. im vierten Bande der deutschen Geschichte von Janssen im Jahre 1885 erfahren hat. ‚Für die Katholiken Deutschlands, insbesondere Oesterreichs', sagt der gelehrte Forscher S. 417 f., ‚wurden die wohlthätigen Wirkungen des Trienter Concils und die Reformbemühungen der Päpste und der Jesuiten wesentlich behindert durch die äußerlich zweideutige, in Wirklichkeit feindliche Stellung, welche Maximilian II gegen die Trienter Beschlüsse und gegen den apostolischen Stuhl einnahm.. Maximilian fiel zwar nicht öffentlich ab vom katholischen Glauben, schädigte aber denselben auf das Tiefste durch seine Haltlosigkeit und sein ganzes Regierungssystem. Wie er über das Concil urtheilte, zeigt allein schon seine Zuschrift an (den protestantischen) Herzog Christoph von Württemberg, dem er im April 1564 einen Abdruck sämmtlicher Decrete „des säuberlichen Trientinischen Concils" übersandte, nicht darum, schrieb er, daß der Herzog „großen Trost und Belehrung daraus fassen, sondern daß er und seine frommen trefflichen Gelehrten" von dem ganzen Verlauf Kenntnis nehmen möchten. In Trient, sagte er, sei „nichts Gutes geleistet worden"'. Die Stellung Maximilians zum apostolischen Stuhl, mithin auch zu Pius V, war nach Janssen ‚äußerlich zweideutig, in Wirklichkeit feindlich'. Diese Grundlinien sind doch wohl klar genug und bestehen in den Ergebenheitserklärungen, deren sich der Kaiser in den von Sch. veröffentlichten Briefen bedient, nur die Probe ihrer Richtigkeit.

Wie faßt Sch. die Sache auf? Auch nach Sch. war Maximilian II nahe daran gewesen, zum Protestantismus abzufallen. Die Beweise sind allzu zwingend. Dem Herzog Christoph von Württemberg gegenüber hatte er seine Zuneigung zur Augsburgischen Confession offen ausgesprochen, hatte es bedauert, daß das Wormser Gespräch 1557 fruchtlos verlaufen solle, was ‚viele Teufelsknechte' allerdings gar wohl leiden möchten; ‚das ehrbare Herz, der Papst', danke Gott, daß das Gespräch durch eigenen

Zwiespalt der Protestanten zerrüttet worden, und hoffe, daß Kaiser Ferdinand, Maximilians Vater, das Reich ‚von jener Pest‘ der Häresie wolle befreien helfen und fürderhin solche Colloquien und Conventikel nicht mehr zugeben werde: ‚das ist ungefähr seine ehrbare, oder auf Deutsch gesagt, teuflische Werbung gewesen‘. Im Jahre 1557 begünstigte Maximilian II die Ausbreitung des Neuglaubens auch in Polen. Kurz vor dem Frankfurter Tag 1558 erbat er sich vom Herzog Christoph Schriften von Luther, Melanchthon, Brenz oder anderen Theologen ‚der wahren Religion‘. Wenige Monate nach dem Frankfurter Recess sprach er dem Herzog den Wunsch aus, daß sich die Protestanten in der Religion vereinigen möchten; ‚denn durch diesen Weg der Vergleichung sticht man dem Papste den Hals gar ab‘. Christoph erwiderte am 13. Juli 1558, er wolle für die Vergleichung treu und fleißig bemüht sein, damit ‚die Tyrannei des Antichristen niedergedrückt werde‘. ‚Wie gut wird es erst den geeinigten Evangelischen sein und wie werden die papistischen Abgötter wehklagen‘, schrieb ein Prädicant im Jahre 1558, ‚wenn der edle Maximilianus, als zu erhoffen, auf dem kaiserlichen Throne das reine Evangelium als oberster Hirte verkündiget und schirmt‘ (Janssen aaO. 33).

Daß Maximilian vor dem Pontificat Pius V eine sehr starke Vorliebe für den Protestantismus hegte, ist also unzweifelhaft und wird auch von Sch. zugestanden.

Diese früheren religiösen Anschauungen des Fürsten haben sich indes nach Sch. im Laufe der Jahre geändert. Das Schreiben, mit welchem Maximilian am 24. Januar 1566 den neu erwählten Papst Pius V beglückwünschte, soll es beweisen. Denn hier stehen die Worte: ‚Niemals werden wir es an unserm kindlichen Gehorsam gegen deine Heiligkeit und an den Dienstleistungen ermangeln lassen, welche von dem Schützer und Vertheidiger der Kirche erwartet werden dürfen; nichts von allem, was zum Vortheil und Nutzen der Christenheit unsrerseits kraft kaiserlichen Amtes geschehen soll und kann, werden wir unterlassen (Sch. I. Theil, VIII und 5). Sodann hebt Sch. hervor, daß der Kaiser am 3. März 1566 mit eigener Hand bezeugt habe, er sende seinen Kämmerer Khevenhüller zur Gratulation, ‚um auf solch unzweideutige Weise Pius zu zeigen, daß er (Maximilian), was kindlichen Gehorsam und Unterthänigkeit anlange, es an nichts fehlen lasse‘ (IX und 12).

Daran knüpft Sch. folgende Reflexionen: ‚Im Munde eines Fürsten, welcher vor Jahren dem formellen Abfalle von der Kirche nahe gestanden hatte, wie man in Rom sehr gut wusste, waren solche Aeußerungen mehr als bloße Phrasen; ausschließlich als Ausflüsse des momentanen Interesses können sie auch nicht be-

trachtet werden. Wir sehen uns daher gedrängt, sie als den Inbegriff der kaiserlichen Politik anzusehen, als eine Consequenz des Krönungseides und jener Versicherung, welche Maximilian 1562 [sic] vor seinem Vater, dem Geheimen Rath und den Gesandten der geistlichen Kurfürsten zu Prag abgelegt, „daß er ein gehorsamer Sohn der römischen Kirche sein und leben und sterben wolle, wie es seine Vorfahren gethan"' (VIII f.).

Sch. datiert also von den Betheuerungen, die Maximilian im Jahre 1561, und von dem Schwur, den er im November des Jahres 1562 als deutscher König leistete, dessen katholische Gesinnung und aufrichtige Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl.

In Wahrheit dürfte gerade mit der Aussicht auf die Königswahl das doppelte Spiel des Fürsten beginnen; jetzt hatte er Rücksichten zu nehmen, die vorher nicht bestanden. Seit August 1560 führte Maximilian häufige Unterredungen mit dem päpstlichen Nuntius Hosius, Bischof von Ermeland, welcher ihn auf die Widersprüche des Protestantismus und die endlosen inneren Zerwürfnisse seiner Bekenner hinwies. Maximilian gab Erklärungen ab, daß Hosius meinte, er werde zur Kirche zurückkehren. Aehnliche Erfahrungen machte der Nuntius Commendone; auch dieser glaubte in ihm einen treuen Anhänger des römischen Stuhles zu finden. Maximilian habe, so meldete der päpstliche Gesandte nach Rom, Anfangs 1561 die Milde des Papstes gerühmt, welcher die protestantischen Fürsten zum Concil einlade und sie in seinen Breven mit dem Titel ‚Geliebte Söhne' anrede: Pius IV habe ‚beinahe mehr gethan als er thun könne, er habe sein Gemüth völlig offenbart'. ‚Der König sprach dann über die Natur dieser deutschen Fürsten, über ihre Interessen und ihre Zwieträchtigkeiten, sagte, er halte es beinahe für unmöglich, daß sie sich über eine Confession vereinigen würden; in Sachen des Concils hoffe er wegen ihrer Hartnäckigkeit wenig von ihnen; er seinerseits aber wolle das sehr löbliche Unternehmen des Papstes unterstützen und er wisse nicht, wie er der unendlichen Güte, welche Se. Heiligkeit ihm beweise, entsprechen solle, er habe dieselbe niemals verdient, allein er hoffe künftig durch Handlungen seine Gesinnungen an den Tag zu legen'.

Gleichzeitig versicherte Maximilian dem Gesandten des Königs Philipp II von Spanien, daß er einige protestantische Fürsten aufgefordert habe, zu dem Concil zu gehen, und sprach davon, daß er seinen ältesten Sohn Rudolf in dem katholischen Spanien wolle erziehen lassen, da in Deutschland dem Knaben die Gefahr einer Ansteckung durch den Protestantismus drohe.

Jene für Commendone so erfreuliche Unterredung mit Maximilian hatte am 12. Januar 1561 stattgefunden. Der Bericht

des Nuntius ist vom 13. Januar datiert. An eben diesem 13. Januar ließ sich der Fürst Dinge zu Schulden kommen, welche seine den päpstlichen Nuntien und dem spanischen Gesandten gemachten Erklärungen in merkwürdiger Weise beleuchten sollten. Commendone war nach jenem Gespräch zugleich mit dem Bischof Delfino nach Naumburg abgereist, und Maximilian fand es angezeigt, am 13. Januar den Herzog Christoph von Württemberg zu warnen: er möge sich in Naumburg ‚vor diesem Gesellen' wohl versehen. Zwei Tage danach äußerte er sich gegen denselben protestantischen Herzog geringschätzig über das ‚Conciliabolum oder Concilium' und fügte betreffs der päpstlichen Nuntien bei: ‚Nachdem mir nicht zweifelt, Ew. Liebden werden diese Vögel wohl kennen, so werden Sie sich gegen ihnen wohl wissen zu verhalten, denn ihnen in der Wahrheit nicht zu trauen ist'. Maximilian zählte sich bei dieser Gelegenheit ebenso wie früher den Protestanten bei und drückte die Hoffnung aus, daß die Fürsten in Naumburg sich ‚einer Religion und einer Meinung' vergleichen würden. ‚Dadurch würde unsern Widersachern nicht ein kleiner Abbruch geschehen, wie Ew. Liebden leichtlich abzunehmen haben. Denn ihr meistes Triumphieren ist allein in dem, daß sie sagen, daß wir zwischen einander in Religion und sonst nicht einig seien, welches durch dieses Mittel verhütet würde.'

Noch in demselben Jahre gab Maximilian einen neuen Beweis seiner Unaufrichtigkeit. Als es sich 1561 um die Wahl eines römischen Königs handelte, forderten die geistlichen Kurfürsten eine Bürgschaft für den Katholicismus Maximilians, welcher mit jener Würde bekleidet werden sollte. Der Fürst, welcher hierüber von seinem Vater, Kaiser Ferdinand I, zur Rede gestellt wurde, beschied diesen dahin, dass es ‚sein fester Entschluss sei, die katholische Religion zu behalten und darin leben und sterben zu wollen'. Ferdinand versicherte: ‚Ohne diese Voraussetzung würde ich weder um deinetwillen, noch für alle Reiche der Welt dich vorschlagen oder unterstützen. Davon kannst du überzeugt sein. Und ich bitte dich, ehe die Unterhandlung beginnt, mir frei heraus deinen Willen kund zu thun, damit du nicht nachher mich und dich in Schande bringest; denn ohne jene Voraussetzung und Sicherheit werde ich dich nicht nur nicht unterstützen, sondern der erste sein, der dir widerspricht'. Dreimal betheuerte Maximilian, der seine Erhebung gefährdet sah, daß er ein treuer Sohn der Kirche und des römischen Stuhles sein und bleiben wolle. Im Jahre 1562 schwur er den Krönungseid und wiederholte nochmals in der feierlichsten Weise seine Versprechungen (Die Quellen bei Janssen aaO. 198 ff.).

Von einer ‚Consequenz des Krönungseides', wie Sch. sie versteht, ist außer einem höheren Grade von Vorsicht in Verfolgung seiner Pläne bei Maximilian nichts zu entdecken; die Versicherung, daß er ein gehorsamer Sohn der römischen Kirche sein und leben und sterben wolle, wie es seine Vorfahren gethan, war nicht ernst gemeint, gewiss zum größten Schmerze des Kaisers Ferdinand, der schon in einem Codicill des Jahres 1555 seine drei Söhne mit folgenden Worten angeredet hatte: ‚Ich betrachte das Wesen der Welt und wie die Ketzereien und neuen Secten sehr überhand nehmen, und daß Ihr nicht werdet unangefochten bleiben, Euch darein zu verführen. Besonders habe ich auf Euch, Maximilian, mehr Sorg, als auf Euer anderen keinen. Denn ich habe allerlei gesehen und gemerkt, das mir einen großen Argwohn bringt, als wolltest Du, Maximilian, von unserer Religion fallen und zu den neuen Secten übergehen. Gott wolle, daß das nicht sei, und daß ich dir darinnen unrecht argwohnen solle'[1]).

Am 25. Juli 1564 bestieg Maximilian nach dem Tode seines Vaters den deutschen Kaiserthron. Schon am 5. September offenbarte er auf das augenfälligste, was ihm an der Religion liege, die er vor zwei Jahren beschworen hatte. Von jeher betrachtete der heilige Stuhl die Universitäten als Bollwerke der Rechtgläubigkeit. Maximilian dagegen verordnete, im Widerspruch mit dem Stiftungsbriefe der Wiener Hochschule, an dem genannten Tage, daß zur Promotion nicht mehr die Ablegung des römisch-katholischen Glaubensbekenntnisses erforderlich sei, sondern daß die Erklärung des Candidaten genüge, er sei ein katholischer Christ. Diese Benennung gefiel aber auch den Protestanten, welche zwischen katholisch und römisch-katholisch unterschieden. Sie erhielten freien Zutritt zu den Lehrämtern, und die Folge war, daß die Wiener Universität einen vorwiegend protestantischen Charakter annahm.

Man frägt: Was soll im Munde eines so zweideutigen Fürsten das in einem Glückwunschschreiben an Pius V (1566) gerichtete Wort beweisen, daß er es ‚an kindlichem Gehorsam gegen Se. Heiligkeit und an den Dienstleistungen niemals werde ermangeln lassen, welche von dem Schützer und Vertheidiger der Kirche erwartet werden dürfen?' Was soll es beweisen, daß er demselben Papste scheinbar hoch erfreut mittheilt, er habe bei der Kunde von dessen Erhebung ‚wahrhaft großen Trost' empfunden

---

[1]) F. B. von Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen, 8 (Wien 1838) 753.

und sei in Anbetracht der herrlichen Eigenschaften, welche das neue Oberhaupt der Kirche zierten, von ‚großer Hoffnung‘ erfüllt, daß diese ‚glückliche Wahl‘ der Christenheit zum Segen gereichen werde (Sch. 5)? Muss doch Sch. selbst bekennen, daß ‚in Wahrheit der Kaiser über die Wahl des Cardinals Alexandrinus, welcher als Großinquisitor so scharf gegen die Häretiker vorgegangen, betroffen war.‘ Denn es ‚ergab sich dem Kaiser bald die Unmöglichkeit, seinen bis dahin immer noch festgehaltenen Lieblingswunsch der Einführung einer mit Priesterehe, Laienkelch und einheitlicher Liturgie ausgestatteten und für alle Unterthanen der Erblande verbindlichen österreichischen Kirche durchzusetzen, und es ist nach allem wohl begreiflich, daß er von der Wahl des neuen Papstes wenig erbaut war‘ (Sch. 2 f.).

Es wirft sodann ein schlimmes Licht auf den Krönungseid, daß Maximilian im Jahre 1568 dem österreichischen Adel die freie Ausübung der Augsburger Confession gestattete. Pius war ungehalten darüber. Maximilian indes sagte zu dem venetianischen Gesandten: ‚Der Papst wäre gut zum Inquisitor und um ein Kloster zu regieren, aber die Welt regieren ist ein anderes Metier; doch wird auch er noch lernen und den Verhältnissen sich anpassen‘ (Sch. XI). Pius V hat dies Metier der Halbheit nie gelernt, aber er hatte auch den äußerlich ergebenen Kaiser im Jahre 1568 noch nicht durchschaut. Er halte Maximilian für gut katholisch, sagte Pius V zu den Cardinälen, das Uebel rühre von den kaiserlichen Räthen her; doch wenn diese Toleranz der Augsburgischen Confession weiter vor sich gehe, so könne er den Kaiser nicht mehr als filius carissimus ansehen (Sch. aaO). Diese Bemerkung des Papstes beweist für die Orthodoxie Maximilians gar nichts. Der durchaus römisch gesinnte vortreffliche Augsburger Bischof Cardinal Otto von Truchsess, welcher die deutschen Verhältnisse kannte wie wenige, schrieb am 12. Februar 1569 von Rom aus an Herzog Albrecht von Bayern: ‚Beim wahren Gott, zu Wien ist man den Türken viel holder als den Pfaffen, seien es Legaten oder Bischöfe. Dahin ist es gekommen.. Ist es nicht zu erbarmen, daß man in Wien alle Sachen bewilligt wider die wahre Religion und meint, man solle sich mit Consentieren, Connivieren, Lavieren und Temporisieren selig und reich machen! Es ist erschröcklich.. Der fromme Papst hat einen guten Fürsatz, Willen und Gemüth. Aber da ist keine Erfahrung. Doch ist kein Zweifel, wenn Se. Heiligkeit mit Ernst von den Katholiken ersucht würde, sie würde stattliche Hilfe, Rath und Beistand treulich thun‘ (Janssen aaO. 275).

Maximilian hatte geschworen, daß er als gehorsamer Sohn der römischen Kirche leben und sterben wolle, wie es seine Vorfahren gethan. Wie im Leben, so blieb er auch beim Sterben (1576) die ‚Consequenz des Krönungseides‘ schuldig. Seiner Gemahlin, die sich vor dem Bette des Kranken auf die Kniee warf und unter heißen Thränen flehte, er möchte doch einem Priester der katholischen Kirche Eintritt gestatten, antwortete der Kaiser, sein Prediger sei im Himmel. ‚Im Vertrauen sollst Du wissen‘, schrieb am 5. November 1576 Herzog Albrecht von Bayern an Kurfürst August von Sachsen, ‚daß Se. Majestät, wie ich von meiner Gemahlin verstehe, sich in ihrem letzten Ende gehalten, wie im Leben zuvor, also daß Niemand eigentlich wissen möge, ob Ihre Majestät katholisch oder confessionistisch sei, hat sich auch weder auf die eine noch die andere Meinung erklärt, sondern ist ohne ein wenig Redens verschieden‘ (Janssen aaO. 462 f.).

Dieselbe Zeichnung Kaiser Maximilians II findet sich auch in dem jüngst (1892) erschienenen vierten Bande der Geschichte Oesterreichs (S. 226 ff.) von Alfons Huber, welcher die von Sch. herausgegebenen Briefe benützt hat, aber keinen Grund fand, das Verhältnis des Kaisers zu Papst Pius V in einer völlig neuen Auffassung zu skizzieren.

Der von Sch. begangene Missgriff dürfte darin liegen, daß er die Politik des Kaisers, seine durch die Rücksichten der Staatsklugheit dictierten Worte und Handlungen, das Streben nach ‚gutem Einvernehmen mit Rom‘ (VIII—X) für gleichbedeutend gehalten hat mit den moralischen Consequenzen des Krönungseides. Es wird also doch wohl trotz der sehr erfreulichen Publication von Sch. bei der früheren, von bedeutenden Autoren vertretenen Charakteristik Maximilians II verbleiben müssen, einem Porträt, dem übrigens das von dem Herausgeber entworfene nicht völlig neu gegenüber steht, da schon Eichhorn in seiner Biographie des Cardinals Hosius die Ansicht ausgesprochen hat, Maximilian sei durch Hosius wieder katholisch geworden.

2. Der zweite Theil der von Sch. begonnenen Actensammlung enthält Documente, welche sich auf die Regierungszeit Gregors XIII (1572—1585) beziehen. S. V—LII ist erläuterndes Vorwort[1]), S. 1—70 folgen die zehn Gutachten, S. 73—131 das Protokoll

[1]) Wenig sachgemäß redet Sch. oft von der ‚Curie‘, wo es vom kanonistischen und historischen Standpunkt richtiger ‚Papst‘ heißen muss, so S. IX X XXXIII. Otto von Truchsess nennt die Nuntien richtig ‚Vertreter des apostolischen Stuhles‘ (XXXIV), Sch. indes spricht auf der vorausgehenden Seite von ständigen Gesandten der ‚Curie‘.

der deutschen Congregation aus den Jahren 1573—1578. Ein sorgfältig gearbeitetes Personenregister schließt auch dieses Heft ab, dem aber eine Inhaltsübersicht fehlt. Die Titel der zum ersten Male edierten zehn Denkschriften lauten: 1) Gutachten des Cardinals Otto Truchseß von Augsburg an Gregor XIII über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland, 1573 (Sch. 1—19), 2) Ansprache des Cardinals Zach. Delfino an die Mitglieder der deutschen Congregation[1]), 1573 (19—28), 3) Bericht des P. Canisius S. J. über seine Verhandlungen in Innsbruck und München, 1573 (29—33), 4)—6) Drei Gutachten von Ungenannten, 1573 (33—50), 7) Abusus in Germania (50—52), 8) Responsum de recuperanda Saxonia (52—56), 9) Nonnulla media, quibus Germania hoc tempore juvari posset (57—65), 10) Pro reformatione ecclesiasticorum Trevirensium (65—70).

Wohl jede Seite liefert die traurigsten Belege für den äußerst beklagenswerten Zustand eines großen Theils des deutschen Klerus und der Klöster. Weil die zu einem höheren Grade von Frömmigkeit und Entsagung berufenen Diener des Heiligthums den Pflichten ihrer Religion untreu wurden, sind sie eine der Hauptursachen des großen Abfalls geworden, den die Kirche im sechzehnten Jahrhundert erfahren hat. Mit ernsten Worten geißelt namentlich der Verfasser von Nr. 10 das unchristliche Gebahren der adeligen Domherren, welche durch die Capitulationen bei Bischofswahlen der kirchlichen Reform die größten Hindernisse in den Weg legten. Es war die Art dieser Herren, die Einkünfte ihrer Aemter zu beziehen und die geistlichen Verrichtungen durch bürgerliche Vicare besorgen zu lassen. So kam das Sprichwort auf: ‚Die Vicare ziehen für die Domherren in die Kirche, der Domherr aber anstatt der Vicare in die Hölle‘ (Sch. XLIX und 66).

In Nr. 8: ‚Wie Sachsen für den Katholicismus wieder zu gewinnen sei‘, wird als ein mächtiges Mittel, dessen sich die Lutheraner zur Verbreitung ihrer Lehre in Deutschland bedienten, die Presse bezeichnet. Die Neuerer verstanden es, die öffentliche Meinung zu beherrschen. Während die Katholiken der Verbreitung gegnerischer Schriften meistens keinen Widerstand boten, hinderten die Andersgläubigen, wo sie nur konnten, die Herstellung und die Bekanntmachung katholischer Drucke. Was in ihre Hände fiel, wurde vernichtet. Der Autor des Gutachtens über die Rekatholi-

[1]) Sie wurde bei Errichtung der Propaganda mit dieser verschmolzen.

sierung Sachsens empfiehlt daher größere Rührigkeit in Abfassung und Verbreitung gediegener und formvollendeter katholischer Schriften. Er sagt: Jam si eloquentia accedat, quam solam admirantur, si typorum usus in vicinis catholicorum urbibus adhibeatur et si ita adhibeatur, ut non inferiores simus, sed venustate etiam superemus, si libri elegantes, si eruditi disseminentur, si Osii, si Osorii in eorum manus perveniant, omnia haec ad istam opinionem tollendam multum ponderis habebunt. Nihil enim magis obstat, quam quod catholicorum elegantiorum libri in iis terris non conspiciantur. Neque parum juvabit, quoniam reliqui ordines litteras in Germania neglexerunt, si catholici istos, qui Jesu societatem colunt, foveant, si eorum optima studia excitent, si ament. Est enim in hoc ordine, quod requirimus: doctrina et pietas, a qua et humanitas proficiscitur, quam vita et moribus expetunt. His ita constitutis — der Verfasser hatte zuvor gesprochen vom deutschen Colleg in Rom, von der Durchführung der Trienter Reformbeschlüsse, von der würdigen Dotierung der katholischen Academie zu Erfurt, von der Nothwendigkeit, den Protestanten gegenüber vor allem die Lehre von der Kirche, ihren Merkmalen, der wahren Gerechtigkeit des Menschen und den Sacramenten zu betonen — his ita constitutis opinio ista paulatim imminuitur, tandem ipsi medicinam admittent, qua admissa aderit deus et florentissimos quondam populos ecclesiae conjunget et quasi in integrum restituet (Sch. 56).

Der Herausgeber hat wiederholt (I. Th. 164; II. Th. V f.) weitere Publicationen über dieselbe Zeit in Aussicht gestellt; er darf auf das volle Interesse nicht blos der Gelehrtenwelt, sondern auch aller jener Kreise rechnen, welche die immer wachsende Aufhellung des sechzehnten Jahrhunderts mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgen.

Emil Michael S. J.

De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum disserit Dr. P. Oberdoerffer, presbyter Coloniensis. Tornaci, typis Societatis S. Joannis Evangelistae (Desclée, Lefebvre & sociorum) 1890. 131 S.

Eine fleißige Studie, welche das Wissenswerteste über den interessanten Gegenstand nach zuverlässigen Autoren zusammenstellt. Am gelungensten scheinen die Partien, in welchen die Einwohnung

als dem heiligen Geiste nicht eigenthümlich, sondern nur zugeeignet erwiesen und die Kindschaft Gottes derselben als ihrer Formalursache abgesprochen wird.

Nicht übereinstimmen können wir mit dem fortasse, welches sich auf S. 7 in folgendem Satze findet. Jam antequam abiit ad Patrem (scil. Dominus), dedit *fortasse* discipulis suis Spiritum Sanctum, tum nempe, quum post resurrectionem insufflavit eos dicens: ‚Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis'. Bekanntlich beweist man den sacramentalen Charakter der heiligen Firmung, d. h. daß durch sie die heiligmachende Gnade mitgetheilt wird, gerade aus dem ‚Empfangen' des heiligen Geistes: dazu die Erklärung des heil. Thomas p. I q. 43 art. 3 ad 4: Si daretur solum signum gratiae gratum facientis sine ipsa gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, in quantum habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi. Man kann nicht einwenden, daß die von Thomas verlangte Determination durch das folgende quorum remiseritis etc. gegeben sei, denn erstens versteht er darunter eine adjectivische oder appositionelle Beifügung, nicht einen grammatisch unabhängigen, selbständigen Hauptsatz, der ja auch in Wirklichkeit keine Determination ist; und zweitens wissen wir, daß die ministerielle Gnade der Macht, die Sünden zu vergeben, gewöhnlich mit der sacramentalen Gnade der Priesterweihe gegeben wird. Es ist aber gar kein Grund, bei der Einsetzung des Bußsacraments mit einer Ausnahme zu beginnen. Was das Wort ‚empfangen' anbelangt, so findet Kleutgen, auf welchen sich der Autor sonst öfters beruft, durch dasselbe die Mittheilung der Person des heil. Geistes gerade am deutlichsten ausgedrückt. ‚Die Sendung des heil. Geistes könnte vielleicht, wenn man auf den bloßen Inhalt dieses Wortes sieht, auf solche Weise erklärt werden (von einer bloßen Wirksamkeit des heil. Geistes); aber die Schenkung, und noch vielmehr das Geben und Empfangen so zu verstehen, hieße gewiss, von dem natürlichen Sinn der Worte abweichen und ihnen einen durchaus nicht nahe liegenden figürlichen unterschieben'. Theologie d. Vorzeit 2. Aufl. 2. Bd. S. 371. Zudem scheint der Autor selbst später die Worte des Heilandes bei Johannes ohne Beschränkung und Zweifel von der heiligmachenden Gnade zu verstehen, denn im vierten Capitel, dessen Ueberschrift lautet Spiritus Sanctus in justis diversis diverso habitat modo heißt es S. 58: Novus gradus gratiae requirit novum modum praesentiae Spiritus sancti, qui

hoc augmentum efficiat et conservet. Praeterea s. scriptura idem nos docere videtur, quum et Christum statim post resurrectionem insufflando apostolos, dixisse ferat: ,Accipite Spiritum sanctum', et postea narret, Spiritum sanctum iterum a Domino et promissum et die Pentecostes apostolis concessum esse. Im selben Sinne und noch entschiedener wird derselbe Text auf S. 60 angeführt.

Daß der Verfasser das Wesen der inhabitatio Spiritus Sancti tiefer, genauer und klarer erfasst und dargestellt habe als der heil. Thomas, (,profundius', p. 31, ,accuratius ac clarius') war kaum zu erwarten und ist nach unserer Meinung auch nicht geschehen. Er findet den Vorzug seiner Darstellung in der Erklärung, Gott bezw. der heil. Geist conserviere die heiligmachende Gnade, wie er ja alles conserviert. Nun aber ist das eine so allgemeine und selbstverständliche Wahrheit, daß in ihr unmöglich eine genauere Erklärung unseres Gegenstandes liegen kann, denn eine genauere Erklärung muss nicht ins allgemeine, sondern ins einzelne gehen; dies leistet aber gerade der hl. Thomas, denn er charakterisiert die von Gott ausgehende conservatio durch dasjenige, was conserviert wird, nämlich die heiligmachende Gnade; sie ist das Fundament der Relation ad Deum sicut ad habitum, und habere inbezug auf eine Person ist ihm posse uti et frui. So stellt sich eine effective und affective Vereinigung zwischen der Seele des Gerechten und dem heil. Geist heraus; eine effective, insofern die heiligmachende Gnade den heiligen Geist naturnothwendig herbeiziehen müsste, wenn er per impossibile noch nicht gegenwärtig wäre, und eine affective, insofern sie das übernatürliche Lebensprincip ist, aus welchem sich die übernatürlichen Tugenden entfalten, welche zugleich mit ihr eingegossen werden; diese Tugenden aber, vor allem die theologischen vereinigen die Seele so mit Gott, daß derselbe ist sicut cognitum in cognoscente und sicut amatus in amante; also ist dieselbe Wirkung auch dem Princip dieser Tugenden, der heiligmachenden Gnade zuzuschreiben. Ist aber die Natur der Vereinigung erklärt, so auch die der inhabitatio; denn dieselbe kann ja doch nach der übereinstimmenden Lehre aller Theologen nur in etwas Geschaffenem bestehen, durch welches die Seele eine besondere Beziehung zu Gott erhält. In dieser Hinsicht schien uns folgender Satz nicht gegen jedes Missverständnis geschützt: Quare non dubitamus, eam (scil. unionem) appellare unionem moralem, quae consistit in relatione reali et mutua perfectae connexionis causalitatis atque dependentiae quoad vitam supernaturalem. Das Missverständnis würde darin liegen, daß man

die Relation auch auf Seite Gottes als eine reale bezeichnet glaubte, was freilich dem Verfasser ferne lag.

Jedenfalls bleibt der kleinen Schrift ihr Verdienst, welches darin besteht, ihren ebenso anziehenden als erhabenen wie nützlichen Gegenstand aus den Quellen der Offenbarung, Schrift und Tradition, treu und der kirchlichen Lehrentwicklung gemäß darzustellen.

Berührungspunkte mit der Schrift Oberdörffers bietet eine im selben Jahre erschienene Abhandlung: Des heil. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade. Eine dogmatisch-patristische Studie von Dr. Friedrich Karl Hümmer, Domvicar zu Bamberg. Kempten, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1890. Man wird dem Verfasser Dank wissen müssen dafür, daß er die Lehre des heil. Gregor von Nazianz über die Gnade nach der jetzt üblichen und uns geläufigen Eintheilung und Reihenfolge übersichtlich dargestellt hat. Vielleicht wäre Manchem öftere Anführung des griechischen Wortlautes erwünscht gewesen. Sehr förderlich zum Verständnis der Lehre Gregors und der Lehre von der Gnade überhaupt ist das über deren Grundlage, die natürliche Ausstattung des Menschen Vorausgeschickte. Im Abschnitt über die ‚wesentliche Einwohnung des heil. Geistes vermittelst der Rechtfertigungs- und Liebesgnade' erfährt die Lehre Gregors und der griechischen Väter überhaupt eine andere Beurtheilung als in der Schrift Oberdörffers. Es wird dort (S. 107) auf die Frage, ob Gregor sagen wolle, ‚daß wir Kinder Gottes und Erben des Himmels im vollen Sinne des Wortes erst dadurch werden, daß Gott sein eigenes Wesen uns mittheilt, einzeugt, und daß die Heiligungsgnade infolge dessen nur eine Disposition bildet für diese wesenhafte Einwohnung Gottes, so wie diese hinwiederum eine Vorausnahme der in der himmlischen Glorie eintretenden Einwohnung Gottes ist', geantwortet: ‚Offenbar ist letzteres Lehre Gregors. Wie die griechischen Väter überhaupt, so betrachtet auch er die Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten als Moment der Kindschaft Gottes'. Der Ausdruck ‚Moment der Kindschaft Gottes' ist wenigstens zweideutig; die Ansicht, Gregor oder überhaupt die griechischen Väter seien der Meinung, daß wir Kinder Gottes im vollen Sinne erst dadurch werden, daß Gott uns sein eigenes Wesen mittheilt, halten wir für irrthümlich und stimmen vielmehr mit Oberdörffer überein, Spiritum sanctum neque sanctitatis ejusque annexorum neque adoptionis neque sanctitatis amplioris et adoptionis perfectioris atque majoris meriti causam formalem esse' (p. 80). Der Beweis hierfür sowie für die Uebereinstimmung der griechischen Väter wird von Oberdörffer selbst erbracht und ist

auch schon von Granderath in den Jahrgängen 1881, 1883 und 1884 dieser Zeitschrift erbracht worden, weshalb er hier nicht wiederholt zu werden braucht.

Beda Rinz S. J.

Tertullian, dargestellt von Dr. Ernst Noeldechen. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1890. X + 496 S. 8°.

Das Buch macht nicht den ‚Anspruch, einen neuen Tertullian vor das heutige Auge zu rücken. Seine Züge im großen und groben, die bezeichnenden Hauptlinien seiner geistigen Eigenart sind Kundigen lange geläufig. Hier galt es zusammenzufassen weit mehr als neu zu entdecken und Theilbilder der trotzigen, eckigen, schroffen, gestrengen Persönlichkeit zu einem nach Möglichkeit vollständigen Gesammtbilde zu vereinigen‘ (III f.). Derartiger Theilbilder hatte N. selbst eine beträchtliche Anzahl entworfen und in verschiedenen Zeitschriften niedergelegt; nur selten sah er sich zur Richtigstellung einer früher geäußerten Ansicht genöthigt, wie S. 353 Anm. Andere Arbeiten, die vor der zusammenfassenden Darstellung Ns erschienen sind, s. bei Ebert, Literatur des Mittelalters 1² (1889) 33 Anm. 1.

N. sucht ‚mehr, als bisher dies geschehen ist, etwa von Hauck und von Böhringer, in dem Schriftsteller den Menschen, in der Menge und Buntheit der Flugschriften das Werden eines denkenden Geistes und die wechselnden Zustände, unter denen er lebte, zu zeichnen.. Mein Bestreben war kein geringeres, als den ganzen Tertullian, soweit er jetzt noch erkennbar, dem Leser vor das Auge zu stellen. Ich habe zu diesem Behufe, um auch den geographischen Hintergrund, die Welt der natürlichen Eindrücke und gleichsam die Bühne zu kennen, auf der dieser Feind aller Bühnen seine Lebensarbeit gethan hat, auch auf einer Reise nach Tunis mit dem Manne Fühlung gesucht, welchen ich darstellen wollte‘ (IV f.). Die Schrift Ns will also ihren Gegenstand psychologisch behandeln, will zeigen, wie sich aus dem Heiden der Christ, aus dem grobsinnlichen Afrikaner der Ascet, aus dem Juristen der Theologe, aus dem weltkundigen Mann der glühende Welthasser, aus dem schneidigen, für die Kirche glühenden Apologeten ihr höhnischer Widersacher, aus dem scharfen Kopf der Häretiker voll von Widerspruch und unsinnigem Rigorismus entwickelt hat. Für die Lösung dieser Aufgabe hat N. Beiträge, zum Theil wertvolle Beiträge geliefert, aber das verheißene Bild seines Helden ist er schuldig

geblieben. Er hat den Meeresspiegel gezeichnet und das oberflächliche Kräuseln der Wellen, aber die Wogen nicht in ihrem Tiefgang verfolgt. Gewiss bieten die literarischen Erzeugnisse eines Schriftstellers, der so viel und so subjectiv geschrieben hat, wie Tertullian, den reichsten Stoff für eine psychologische Studie. Aber gefehlt wäre es, in der Analyse dieser Arbeiten, in dem massenhaften gelehrten Beiwerk über allerlei an sich sehr interessante Zeitfragen, über so vieles, was hätte sein können und vielleicht auch wirklich war, vielleicht auch nicht war, die Charakteristik Tertullians erschöpft zu sehen. Zudem wie mangelhaft ist doch gar nicht selten trotz aller Breite jene Analyse, in der ja schließlich das Buch Ns aufgeht — wie mangelhaft in Rücksicht auf den Zweck, den der Verfasser, unbeirrt durch minderwertige Liebhabereien, bei Besprechung der Werke Tertullians im Auge behalten musste? Es ist, um nur ein Beispiel zu nennen, nicht leicht zu begreifen, wie N. bei Behandlung der Schrift de pudicitia (S. 458 ff.) die Ausfälle des ingrimmigen Montanisten gegen Papst Kallistus so ausführlich und so kritiklos[1]) copieren, dabei aber ein sehr wertvolles Stimmungsbild im ersten Capitel vollständig übersehen konnte. In seiner katholischen Periode hatte Tertullian gesagt, niemand solle Aergernis nehmen an dem Abfall derer, welche bisher als Glaubenshelden galten; gerade ihre spätere Untreue beweise, daß sie auch früher das nicht waren, was sie zu sein schienen. Von ihnen gelte das Wort des Apostels: ‚Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, so würden sie bei uns geblieben sein‘ (1 Joh. 2, 19[2]). Auch Tertullian wurde ein Abtrünniger. Er gedenkt des Urtheils, das er einst gesprochen, und um ihm die Beweiskraft zu nehmen, schreibt der Verblendete: Erit et hic adversus psychicos [catholicos] titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectant. Numquam societatis repudium delicti praejudicium. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. At enim me non magis dedecorabit utilis levitas quam ornavit nocens. Non suffundor errore, quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem me recognosco. Nemo proficiens erubescit.

---

[1]) N. hätte über vieles Aufklärung gefunden bei Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (1853) S. 125 ff. [2]) *De praesc.* cp. 3.

Habet et in Christo scientia aetates suas, per quas devolutus est et apostolus. *Cum parvulus*, inquit, *essem, tanquam parvulus loquebar, tanquam parvulus sapiebam; at ubi vir sum factus, ea, quae parvuli fuerant, evacuavi* (1 Kor. 13, 11[1]). N., der den ‚ganzen Tertullian, soweit er jetzt noch erkennbar, dem Leser vor Augen zu stellen bestrebt‘ war, durfte sich diesen Zug nicht entgehen lassen, wohl aber durfte er anderes, das dem großen Welttheater entnommen ist, entweder streichen oder kürzen, weil er durch seine Ueberfülle das Verständnis Tertullians mehr stört als fördert.

Es scheint, daß N. durch die langjährige Beschäftigung mit dem Punier, bewusst oder unbewusst, manche Eigenheiten des Sonderlings angenommen hat; dazu gehört eine merkwürdig geschraubte und nicht immer sehr klare Sprache. Sie ist nicht rauh, wie bei Tertullian, wohl aber oft verzwickt wie bei diesem, und gekünstelt. Stellenweise hüpft sie in Versfüßen einher. Von Tertullians Theilnahme an historischen Dingen sagt N.: ‚Ein Wald, mit ihm selber zu reden, von Thatsachen, steht ihm bereit, und er fällt nach Bedarf seine Bäume‘ (486).

Von sachlichen Einzelheiten hebe ich nur einige wenige hervor. Sind die Christen im allgemeinen dem Verfasser nichts weiter als Sectierer, so werden im besondern die Scillitanischen Martyrer als ‚störrische Sippe‘ abgewandelt (8). Hätte N. nur einmal ihre Acten bei Ruinart[2]) aufmerksam gelesen, er hätte das glorreiche Leiden dieser Schar gewiss nicht so unsachgemäß und so unwürdig geschildert. Um so pietätsvoller ist die Zeichnung der ekelhaften Taurobolien (39) und des Häresiarchen Marcion (189 f.) ausgefallen.

Die Lästerschrift des Celsus hatte nach N. den Zweck, ‚die schon äußerst zahlreiche Christenheit zur Reichstreue zu stimmen, sie in den Heerbann des Kaisers zu laden, während die Germanengefahr unsäglich drohend heraufzog. Dieser conciliatorischen Absicht gieng zur Seite eine scharfe Kritik, über gründliche Studien aufgebaut, mit der er sich schmeicheln mochte, in wirklich erheblichem Umfang die, wie er meinte, morschen Grundlagen zu erschüttern, auf denen der christliche Aberglaube nach seiner Ansicht beruhte. Auf wesentlich platonischem Standpunkt bekämpft er diese „Leute von gestern“ als staatsgefährliche Sippe, sucht sie irre zu

---

[1]) *De pudic.* cp. 1. [2]) Ed. Ratisb. 1859 S. 129 ff. Vgl. *Paul Allard,* Histoire des persécutions (pendant les deux premiers siècles) d' après les documents archéologiques, 1 (1885) 436 ff.

machen, nicht ohne die ehrliche Absicht, eine unparteiische Prüfung der streitigen Punkte vorzunehmen und einen billigen Ausgleich für die Zukunft herbeizuführen' (56). Origenes, welcher den λόγος ἀληθής des Celsus bekämpft hat, scheint die Ansicht Ns und seines Gewährsmannes nicht getheilt zu haben.

Ueber die Entstehung der katholischen Kirche schreibt N.: ,Der Kampf (zwischen Christenthum und Heidenthum) spitzte sich zu, um so mehr, als die Predigt vom Himmelreich, welche Jesus gebracht hatte, von Haus aus ein Princip gemeindlicher Gesellung beherbergend, eine Verfassung geschaffen hatte, die in fester, massiger Gliederung die zerstreuten Christianer vereinigte und zu einem Staate im Staate immer fester zusammenschloss. Während der Mann von Madaura (Apulejus, geb. c. 130) seine [sic] Verjüngung des Heidenthums in seinen Schriften anstrebte, entstand die „katholische Kirche", ein weltweites Gemeinwesen, zu dem sich die Gemeinden von Afrika, Europa und Asien einigten. Es hatte dabei wesentlich mitgewirkt, außer dem Kampfbedürfnis gegen das feindliche Heidenthum, auch der Streit gegen Missbildungen und zweideutige Grenzformen, in welchen das christliche Wesen sich mit heidnischem mischte' (11). Eine weitere Stufe der Fortbildung gibt Ranke an, wenn er sagt: ,In Tertullian, diesem großen Lehrer der nordafrikanischen Kirche, möchte man die erste Manifestation des exclusiven Geistes der lateinischen Kirche sehen, die sich bald hernach um Rom her zu gruppieren anfieng' (Weltgeschichte 3, 1, 392). Nach N. ist Tertullian zwar Sectierer und Sectenmann, aber doch auch Kirchenvater (V).

Wie fern N. dem Wesen des geschichtlichen Christenthums steht und wie wenig er imstande war, sich auch nur methodisch in die Gedanken Tertullians hineinzuleben, zeigt unter andern die äußerst mangelhafte Wiedergabe des berühmten tertullianischen Präscriptionsbeweises, den er so einleitet: ,Gewissermaßen verbunden mit dem Ansehen der Apostelgemeinden war eine pietätvolle Scheu vor jenen geweihten Oertlichkeiten, wo „Boten" [Apostel] gelebt und gelitten, vor Stühlen, auf denen sie saßen, vor Gräbern, in denen sie ruhten. Hier schienen die Geister der Todten fort und fort noch zu weben. So priesen denn Rom sowie Asia die Stätten ihrer heiligen „Erstlinge", welche am Tiber, im Westen oder in Hierapolis schlummerten. Freilich die richtige Lehre, um die es in dem Streite sich handelte, schien mit den Apostelgebeinen ausnehmend lose verknüpft: aber die Mystik der Zeit verstand es, Brücken zu schlagen, wie man dürre Bischofsverzeichnisse eng an die Heilslehre rückte, oder wie man tapfere Bekenner zum Schiedsspruch in Lehrfragen aufrief. Gerade zur Zeit dieser „Einreden"

[der Schrift De praescriptionibus] sehen wir Apostelgebeine auf heiligen Reisen begriffen, wie man andrerseits ungefähr gleichzeitig Philippus- und Paulusstätten nach dem geistlichen Ansehen abwog. Auch Tertullian in den Einreden ist von diesem Geiste beeinflusst' (193). Mit diesen Sätzen hat N. bewiesen, daß er den Sinn des Buches De praescriptionibus nicht gerade sehr vollkommen erfasst hat. Vgl. Möhler, Patrologie 1 (1840) 739 ff. und diese Zeitschrift 1881, 71 ff.

S. 206 ist bei N. zu lesen: ,Das Problem der Schöpfung aus nichts, welches neuerdings brennend geworden war, war dies nicht immer gewesen. Man lehrte einst ohne Bedenken' — dazu die Anm.: ,Justin, Apol. I, 10' — ,daß Gott im Anfange alles aus einem gestaltlosen Stoff schuf; erst später wurde betont, daß auch die Materie selber aus der Hand des Schöpfers hervorgieng. Die einzige biblische Stelle, welche die Schöpfung aus nichts völlig ausdrücklich verkündigte, ward auch hinfort kaum beachtet. War der Mann [Justin], der naiv bloßes Bilden des Stoffes durch die Gottheit gelehrt hatte, in hohem kirchlichen Ansehen, so schien es kaum sehr bedenklich, wenn man, auf seinem Standpunkt verharrend, den bezeichneten Fortschritt nicht mitmachte' (206) uff. — Der heil. Justinus sagt aaO., daß Gott der Herr alles gemacht habe *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*. Derselbe Ausdruck findet sich im Buche der Weisheit 11, 18. Hat deshalb der Verfasser dieser Schrift die Schöpfung geleugnet? Im Anschluss an die Darstellung des ersten Capitels der Genesis unterscheidet Justinus eine creatio prima und eine sog. creatio secunda. Jene ist die Schöpfung im strengen Sinne des Wortes, productio ex nihilo sui et subjecti, diese die Ausgestaltung des formlosen Stoffes, dessen Ewigkeit Justin mit aller Entschiedenheit Plato gegenüber leugnet. Denn Gott allein ist nicht geworden, Gott allein ist immer: *Αὐτὸς γάρ ἐστι μόνος ὁ ἀεὶ ὤν, γένεσιν δὲ μὴ ἔχων* (Cohort. ad graec. 22) und: *Μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά* (Dial. cum Tryph. 5). Justinus lehrt, daß Gott uns, die wir nicht waren, am Anfang geschaffen hat *οὐκ ὄντας ἐποίησεν*. Dieser Satz steht in demselben Capitel, dem N. seinen Irrthum entlehnt hat, weil es ein paar Zeilen zuvor hieß: *Πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα*. Nun aber definiert Justin selbst nach Plato mit aller wünschenswerten Schärfe den Begriff des *ποιεῖν*, Schaffens, und des *δημιουργεῖν*, Bildens. *Ὁ μὲν γὰρ ποιητής*, sagt er Cohort. ad graec. 22, *οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος, ἐκ τῆς*

ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργός, τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφώς, κατασκευάζει τὸ γινόμενον. Wer ist also ‚naiv‘?

In demselben Jahre wie das Buch Ns, erschien zu Bonn die Abhandlung von Heinrich Kellner, Chronologiae Tertullianeae supplementa. Den nämlichen Gegenstand behandelt J. Schmidt, Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Proconsuln in Afrika (Rhein. Museum f. Phil. N. F. 46 [1891] 77 ff.).

Der Artikel, welchen V. Courdaveaux in der *Revue de l'histoire des religions* 1891, I 1 ff. über Tertullian veröffentlichte, hat durch den Benedictiner Fernand Cabrol eine scharfe Abfertigung in der Zeitschrift *La science catholique* erfahren (auch separat Paris-Lyon 1891). Noeldechen will seine Studien über Tertullian fortsetzen, zunächst über dessen Verhältnis zur griechischen Philosophie (V); vgl. Döllinger, Akademische Vorträge 1^2 (1890) 169. Mit dem 20. Band (1890) hat das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum die neueste Gesammtausgabe der Werke Tertullians durch Reifferscheid und Wissowa begonnen. Die vorliegende pars I enthält die zehn Schriften de spectaculis, de idololatria, ad nationes, de testimonio animae, scorpiace, de oratione, de baptismo, de pudicitia, de jejunio adversus psychicos, de anima. Einige textkritische Notizen Lagardes finden sich als *Tertullianea* in den ‚Mittheilungen‘ IV, Göttingen 1891, S. 4—6.

Emil Michael S. J.

Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnislehre. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz, Kirchheim, 1891. XVI, 392 S. 8°.

‚Wenn wir die bisherigen erkenntnistheoretischen Ansichten rücksichtlich der Sinneswahrnehmungen überblicken, so lassen sich hauptsächlich drei specifisch verschiedene Auffassungen unterscheiden. Die einen nämlich betrachten die äußeren Wahrnehmungsobjecte als etwas rein Physikalisches (dieses Wort im allgemeinen Sinne genommen), oder als völlig unabhängig von uns existierende Dinge der Außenwelt. Man kann daher diese Lehre füglich die physikalische Wahrnehmungstheorie nennen, oder wenn man lieber will: den „absoluten Objectivismus“ oder den „extremen Realismus“.

‚Andere dagegen fassen die äußeren Wahrnehmungsobjecte als etwas rein Physiologisches d. h. als Erzeugnisse in unseren Sinnen, weshalb man diese Ansicht mit dem Namen der physiologischen Wahrnehmungstheorie belegen kann, zumal da dieselbe auch speciell bei den Vertretern der neueren Physiologie durchgängig eingebürgert ist. Und weil auf diesem Standpunkte die äußeren Wahrnehmungserscheinungen subjective Gebilde sind, so dürfte es gestattet sein, diese Doctrin als „Subjectivismus“ zu kennzeichnen‘.

‚Wieder andern gelten die Wahrnehmungsphänomene als etwas rein Psychologisches, oder als Productionen der Seele auf äußere Reize hin, indem sie dieselben entweder als „Empfindungen im Sinne von Bewußtseinszuständen“, oder als „Vorstellungen“ betrachten. Insofern dürfte es am Platze sein, diese Lehre als psychologische Wahrnehmungstheorie zu bezeichnen oder ihr auch den Namen „Idealismus“ zu geben — ein Terminus, der für diese Richtung schon längst gebräuchlich ist.‘ (S. 3—4.)

Mit diesen Sätzen gibt der Verfasser eine kurze Charakteristik der Systeme, welche in den drei ersten Abschnitten des vorliegenden Werkes einer kritischen Würdigung unterzogen werden. Der vierte und längste Abschnitt: der relative Objectivismus oder der kritische Realismus bringt die eigenen Ansichten des Verfassers zur Darstellung. ‚Es soll damit ein Beitrag sowohl zur physiologischen Psychologie als zur Erkenntnistheorie geliefert werden‘. Doch enthält auch diese Partie zahlreiche kritische Excurse.

Im ersten Abschnitte: Der absolute Objectivismus oder der extreme Realismus — ist der Verfasser seinem Versprechen untreu geworden, bei jeder der oben angeführten Richtungen vorzüglich ihre gegenwärtigen Hauptvertreter ins Auge zu fassen und von den älteren solche, welche noch jetzt für die Erkenntnistheorie von Belang sind. Unter dem absoluten Objectivismus oder extremen Realismus versteht er offenbar in erster Linie die einschlägigen Doctrinen der aristotelisch-christlichen Philosophie. Nun wird aber von allen gegenwärtigen Vertretern dieser Philosophie der einzige P. Tilmann Pesch berücksichtigt, von den älteren kein einziger. Und doch ist zB. der heil. Thomas zum mindesten ‚jetzt noch für die Erkenntnistheorie von Belang‘.

Die Doctrin des P. Pesch wird in Kürze nach dessen Werk: ‚Das Weltphänomen‘ vorgeführt. Hieran schließt sich eine ‚Beurtheilung‘. Dr. Fischer hält die Grundgedanken dieser Theorie im allgemeinen für richtig, zollt sogar der Scholastik eine größere Anerkennung als für sein eigenes System zuträglich ist und zählt eine Reihe von Punkten auf, in denen er ihr zustimmt.

Daran schließt sich aber eine noch größere Zahl von Bedenken und Einwänden, zum Theil von solchen, welche die gemachten Zugeständnisse wieder aufheben und gerade gegen die Grundgedanken der in Frage stehenden Theorie sich kehren. Freilich scheint ihm diese nicht zum vollen Verständnis gekommen zu sein; sonst wären die argen Missverständnisse, welche uns in seiner Polemik gegen Pesch begegnen, schwer begreiflich.

Dr. F. kann sich ‚1. nicht mit der Ansicht befreunden, daß, wie er (Pesch) S. 69 sagt, „der Aether, dieses Universalvehikel in der Natur, vermittels der mechanischen Bewegung Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und nach allen Seiten hin weiterbefördert. Auf den Flügeln des Aethers eilen die Aehnlichkeiten der Dinge hinaus, um den andern Dingen nach deren Beschaffenheit mitgetheilt zu werden"'. Warum kann sich der Verfasser nicht mit dieser Ansicht befreunden? Wie wir aus seinen Gegengründen ersehen, hat er Pesch missverstanden. Dieser hat bereits in seinen Institutiones logicales t. II p. 372 Gelegenheit genommen, dieses Missverständnis aufzuklären, u. zw. mit Hinweis auf Fischers Grundfragen der Erkenntnistheorie S. 434, wo sich die gleiche unrichtige Auffassung findet. Pesch antwortet: Nemini unquam in mentem venit, ut putaret, species illas volare quasi a rebus ad oculos usque. Sed ‚anima humana similitudines rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi, quo patiens accipit ab agente'; ‚quod non est intelligendum, quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum, et per hunc modum dicitur species *coloris* deferri a corpore colorato ad visum' (S. Th., Quodlib. 8 q. 2 a. 3). Wenn also jetzt Dr. Fischer gegen Pesch gerade diese übrigens auch im Weltphänomen (S. 67) verwertete Stelle des heil. Thomas ins Feld führt, so muss er ersteren wohl missverstanden haben.

‚2. Ebenso conveniert uns nicht der starke Anthropomorphismus, der sich in der in Erörterung befindlichen Theorie kundgibt. So wenn es heißt: „In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen. Bezüglich der erkennenden Wesen wollen die Naturdinge in Kraft jenes allgemeinen Mittheilungstriebes erkannt sein, ja wollen sich vollends offenbaren, durch diese Offenbarung in dem Erkennenden sein und so ihr ideales Sein fortpflanzen" (S. 69). Hiemit wird also den äußeren materiellen Dingen ganz unbeschränkt ein „Wille" zugeschrieben und zwar der bestimmte Wille, von Andern erkannt zu

werden. Ja, sie werden sogar „mittheilungssüchtig" genannt (S. 76), d. h. es wird ihnen geradezu eine Leidenschaft vindiciert'. — Darauf ist zu erwidern: Jeder mit der scholastischen Philosophie vertraute Leser erkennt sofort, daß P. Pesch in den gerügten Sätzen und Ausdrücken weder von einem eigentlichen Wollen noch von einem sinnlichen Begehren oder gar von Leidenschaften der rein materiellen Dinge redet, sondern daß er einfach den Appetitus naturalis im Auge hat, dessen Vorhandensein auch in den anorganischen Wesen eine unleugbare Wahrheit von größter Tragweite ist. Die spöttische Schilderung des Unglückes der Steine im Erdinnern und im Monde sowie der Milliarden von Sternen beweist nur, daß der Verfasser des Weltphänomens nicht richtig verstanden worden ist.

‚3. Ein weiteres Bedenken erweckt die Auffassung der species impressa'. Nachdem, allerdings unter Herbeiziehung von Stellen, in denen P. gar nicht von der species impressa, sondern von der sinnlichen Vorstellung selbst redet, sachlich indes richtig festgesetzt ist, daß unter der species impressa nicht das Netzhautbild gemeint sei, heißt es: ‚Was aber dann? Es (die species impressa) soll, wie wir soeben gehört haben, nichts Materielles, aber auch nichts eigentlich Spirituelles sein, also wohl ein Mittelding zwischen beiden. Was mag das wohl sein?' Ja, was mag das wohl sein? Diese Schwierigkeit ist völlig belanglos, mag man sie nun gegen die species impressa oder expressa vorbringen. Man wolle sich nur an die bald engere bald weitere Bedeutung erinnern, in der vom heil. Thomas und seinen Schülern die termini: materialis und spiritualis gebraucht werden. — ‚Soviel ist gewiss, daß die in Rede stehende species eine bloße Hypothese ist, da noch niemand eine solche je wahrgenommen hat.' Nein, die in Rede stehende species ist keine bloße Hypothese, sondern sichere Wahrheit — der Verfasser hat keinen der dafür vorgebrachten Gründe auch nur versucht zu widerlegen — am allerwenigsten aber ist sie eine Hypothese aus dem Grunde, weil ‚noch niemand eine solche je wahrgenommen hat'. Fischer hält gewiss so wenig wie wir zB. die Existenz Gottes für eine bloße Hypothese, deren Annahme allenfalls, weil gehörig legitimiert, berechtigt sei. Und doch hat niemand von uns Gott ‚je wahrgenommen'. Was würde doch aus der ganzen Philosophie, wenn dies Kriterium einer Hypothese zugelassen würde!

4. Die Bedenken gegen die species expressa fußen auf der Mißachtung der so wichtigen Unterscheidungen zwischen einem signum quo und ex quo, einem signum (pure) formale und objectivum, einem medium quo cognitionis effectivum und

formale, einem Bilde im stricten Sinne (das zuerst selbst erkannt werden muss, um zur Kenntnis eines andern zu führen) und einem Bilde im weitern Sinne (wonach auch das Bild heißt, was direct und unmittelbar ein äußeres Object vorstellig macht). Die Einwürfe hätten nur Sinn, wären aber auch von erdrückender Wucht, wenn die Scholastiker (Pesch gibt nur die allgemeine Lehre der Schule) die species expressa als ein signum ex quo, objectivum, als medium quo cognitionis effectivum, als Bild im stricten Sinne hinstellten. Da dies nicht der Fall ist, diese Auffassung im Gegentheil als rettungslos zum Idealismus führend mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen wird, sind diese Schwierigkeiten gegenstandslos.

‚5. Eine weitere Schwierigkeit enthält die in Discussion stehende Theorie insofern, als sie den Wahrnehmungsinhalt bald dem Dinge an sich gleichsetzt, bald von demselben unterscheidet und als dessen Abbild fasst.‘ Dr. Fischer zeigt diese doppelte Auffassung des Wahrnehmungsinhaltes durch Stellen aus dem Weltphänomen und fährt dann fort: ‚Wie reimt sich das zusammen? Kann denn der Wahrnehmungsinhalt das Ding an sich und zugleich ein Abbild von demselben sein?‘ Antwort: das Abbild enthält all das intentionaliter in sich, was das Ding an sich (das Formal-Object) realiter in sich enthält; oder: das Abbild ist der formale Wahrnehmungsinhalt, das Ding an sich der objective Wahrnehmungsinhalt.

Die nun (S. 19) folgende Hauptschwierigkeit, welche uns die eigentliche Achillesferse der bezüglichen Theorie verrathen will, beruht wiederum auf der Vernachlässigung der oben angegebenen Unterscheidungen. Wenn also der Verfasser versichert: ‚Eine Aufklärung über diesen Cardinalpunkt oder eine Lösung der soeben aufgedeckten principiellen Schwierigkeit haben wir nirgends bei ihr (der schol. Theorie) gefunden‘, so müssen wir beifügen: aber beides war zu finden. Da der Verfasser ausschließlich P. Pesch berücksichtigt, im Weltphänomen aber (S. 55 ff.) das Gesuchte nicht gefunden hat, möchten wir ihn auf die Institutiones logicales t. II l. I (III) disp. 6 p. 366 ss. aufmerksam machen.

Auf die letzte Reihe von Objectionen (S. 20 ff.), welche sich gegen die ‚Hauptthese des extremen Realismus‘ kehren, gehen wir aus dem Grunde nicht ein, weil Pesch ganz offenbar nicht das lehrt, was Dr. F. als absoluten Objectivismus bezeichnet, und weil wir glauben, daß kaum ein zweiter Leser des Weltphänomens darin das gefunden hat, was F. in den zwei herausgehobenen Sätzchen ‚offenbar‘ ausgesprochen sieht. Wir geben aber zu, daß die Gegengründe gegen den absoluten Objectivismus schlagend sind.

Vielleicht noch besser und gründlicher wird derselbe abgefertigt in den Institutiones logicales auctore Tilmanno Pesch t. II p. 97 Thes. I p. 2: Enuntiatio sensuum non est *absolute vera*; sed ut vera sit, certum objectorum ambitum, certasque a natura intentas atque dispositas conditiones et intra et extra sentiens supponit. Der Beweis für diese These wird kaum etwas zu wünschen übrig lassen.

Ein Missverständnis muss wohl auch folgendem Satze zugrunde liegen: ‚Es wäre auf extrem-realistischem Standpunkte, wenn derselbe wirklich zu Recht bestände, die wissenschaftliche Forschung im Grunde überflüssig; denn da brauchen wir ja nur einfach unsere Sinne zu öffnen und wir würden dann die empirischen Dinge ohne weiteres in ihrer reinen Wahrheit erfassen‘ (S. 391). Was für bornierte Leute müssten die großen Scholastiker gewesen sein, wenn dieser Satz wahr wäre. Man öffne doch ein scholastisches Lehrbuch der Philosophie und sehe zu, was über das objectum formale der Sinne und des Verstandes gelehrt wird.

Konnten wir dem ersten Abschnitte nicht zustimmen, so können wir das um so mehr bezüglich der zwei folgenden. Wir giengen an die Lesung dieser Partien mit einigem Argwohn, es könnte den daselbst besprochenen Autoren ähnlich ergehen wie P. Pesch. Aber diese Besorgnis schwand bald. Hier ist der Verfasser auf seinem Felde. — Wer die Erfahrung gemacht hat, welche Anstrengung es für einen Nichtfachmann kostet, bis man sich durch eines der berühmten physiologischen Werke durchgearbeitet, das für die Philosophie Bedeutsame herausgehoben und sich die Gedanken des betreffenden Gelehrten klar gemacht hat, wird begreifen, welche große Mühe der Verfasser speciell auf den zweiten Abschnitt mag verwendet haben und wird ihm Dank wissen für die klare Darlegung der Ansichten der hervorragendsten Physiologen Deutschlands, so weit sie sich mit unserem Gegenstande beschäftigen.

Die Begriffsbestimmung von Subjectivismus und Idealismus, wie sie in der eingangs angeführten Stelle und wiederum S. 377 gegeben wird, ließe wohl einen wesentlichen Unterschied in den Theorien der im 2. und der im 3. Abschnitte behandelten Gelehrten erwarten. Thatsächlich sind es immer dieselben idealistischen Grundanschauungen, das eine Mal von Physiologen von Fach, das andere Mal von Philosophen von Fach vorgetragen. Man kann auch nicht sagen, daß sich die erste Reihe mehr auf empirische, physiologische, die zweite mehr auf rationelle Gründe stütze. Die angeführten Physiologen sind insgesammt Hörige Kants und untergraben mit ihren erkenntnistheoretischen Hypothesen das Fundament aller Naturwissenschaft, was ihnen F. wiederholt zu

bedenken gibt. Doch kann man es nur billigen, wenn die im wesentlichen gleichen Theorien getrennt behandelt werden, insofern sie von Naturforschern und insofern sie von Philosophen vorgetragen werden. Wenn man will, mag man darüber streiten, ob Wundt nicht besser im 2. Abschnitt Platz gefunden hätte. Er ist sicher ein größerer Physiologe als Philosoph. Dafür würde man im 3. Abschnitte wegen der Bedeutung dieser Schule nicht ungern einen hervorragenden Herbartianer sehen trotz des vorgeblichen Realismus.

F. führt uns aber nicht nur einige Hauptvertreter der modernen Theorien vor, sondern übt an diesen auch eingehende und schneidende Kritik. Man fühlt es ordentlich, mit welcher Lust er die Irrthümer und Widersprüche dieser gefeierten Männer bei aller Hochachtung vor ihren sonstigen Leistungen aufdeckt und vernichtend bekämpft, stets in würdiger Sprache. Eine Hauptquelle der Verwirrung findet er — und damit dürfte er allgemeine Zustimmung finden — in der mangelhaften Fixierung der Fundamentalbegriffe. Was versteht man zB. alles unter ‚Empfindung'! Ein weiteres schweres Gebrechen stellt der Mangel jeden Beweises für die grundlegenden Sätze dar. Der verhängnisvollste Irrthum liegt in der beständigen Verwechslung von Wahrnehmungs*act* und Wahrnehmungs*object*. Wenn *Hering* schreibt: ‚Die untergehende Sonne ist als Sehding eine flache, kreisförmige Scheibe, welche aus Gelbroth, also aus einer Gesichtsempfindung besteht. Wir können sie daher geradezu als eine kreisförmige, gelbrothe Empfindung bezeichnen. Diese Empfindung haben wir da, wo uns eben die Sonne erscheint' — so könnte man geneigt sein, darin eine nicht gerade kleine Thorheit zu sehen. Indes der Gedanke, welcher solchen Worten zugrunde liegt, ist Gemeingut der modernen Wissenschaft. Die unvereinbaren Widersprüche der Subjectivisten finden zum guten Theil ihre Erklärung darin, daß die Herren selbst bei Abfassung ihrer Werke nicht immer ihren *gelehrten* Verstand von ihrem gesunden Menschenverstande vollständig zu trennen vermögen. Göring sagt ja sehr wahr: ‚Es ist ein vergebliches Bemühen, dem gesunden Menschenverstande begreiflich machen zu wollen, daß er die äußeren Objecte nicht unmittelbar in sich aufnimmt. Ein derartiger Belehrungsversuch endet regelmäßig mit gelinden Zweifeln an der Zurechnungsfähigkeit des Belehrenden' (304).

Der 4. *Abschnitt*, betitelt: der *relative Objectivismus* oder der *kritische Realismus* — handelt zuerst über die Empfindungen. Nach eingehender Auseinandersetzung mit Vertretern anderer Ansichten entwickelt der Autor seinen eigenen Empfindungsbegriff. ‚*Demnach wäre Empfindung das un-*

mittelbare, durch Reizung eines sensiblen Nerven hervorgerufene Bewusstwerden eines gegenwärtigen inneren Zustandes, beziehungsweise einer gegenwärtigen inneren Zustandsänderung des eigenen Organismus' (S. 222). Wie man sieht, umfassen die Empfindungen einen genau angegebenen Theil der Acte des sensus communis. Wir wünschen, es möge Herrn Fischer gelingen, seinen jedenfalls unzweideutigen Empfindungsbegriff in der deutschen Philosophie zur Geltung zu bringen.

Nach dieser fast nothwendigen Voruntersuchung beginnt die Analyse des Wahrnehmungsprocesses. Vorerst aber wird der Begriff der Wahrnehmung festgesetzt. Die Wahrnehmung im allgemeinen ist ‚die unmittelbare psychische Auffassung eines dem Bewusstsein gegenwärtigen Objectes' (S. 237). ‚Mit dem bildlichen Ausdruck „Auffassung" (perceptio) soll nichts anderes als ein Bewusstwerden oder ein Erkennen (im allgemeinen Sinne des Wortes) bezeichnet werden, was eben durch das Attribut „psychisch" angedeutet wird..' Also ein Bewusstwerden um ein dem Bewusstsein gegenwärtiges Object. Während F. sonst energisch auf scharfe Fixierung der Begriffe dringt und mit den modernen Autoren ob ihrer vagen Terminologie streng ins Gericht geht, hat er selbst die termini: Bewusstsein, Bewusstwerden, Bewusstseinsvorgang in ihrer ganzen Verworrenheit aus dem Idealismus mit herübergenommen. Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes ist ihm ‚das Bewusstsein um einen bestimmten Sachverhalt' (S. 233). Die Wahrnehmung ist ein Bewusstseinsvorgang. Das sind (S. 237) auch ‚die Empfindungen und Gefühle, ferner die Vorstellungen, Begriffe usw.' S. 308 wird das Bewusstsein mit der Sonne verglichen und auch in ihm ein centraler Kern und verschiedene Sphären unterschieden. ‚Den centralen Kern bilden die Acte des Vorstellens, Denkens, Reflectierens, Wollens, Fühlens'. Wir erfahren sodann, dass das Bewusstsein sogar mehr nach außen als nach innen gewandt ist. ‚Am weitesten erstreckt sich die Bewusstseinssphäre beim Gesichtssinn'. Fischer macht (S. 266) mit Berufung auf den Sprachgebrauch gegen Brentano geltend, daß man Empfindung nicht gleichsetzen dürfe dem äußeren Wahrnehmen und sagt mit Recht, ‚man würde es sowohl im gewöhnlichen Leben als auch in der Wissenschaft geradezu lächerlich finden, wenn einer sagen würde: ich empfinde dort drüben einen Wald, ich empfinde in demselben ein Jägerhaus' ꝛc. Aber gilt nicht zum mindesten das Gleiche von Sätzen wie: ich bin mir dort drüben eines Waldes bewusst, ich bin mir eines Jägerhauses darin bewusst,

oder auch nur: ich bin mir bewußt, daß dort drüben ein Wald ist ꝛc. Ist es ohnehin schon der Klarheit der Begriffe wenig förderlich, daß wir dem deutschen Sprachgebrauche zufolge ‚Bewußtsein‘ sowohl für die (rein geistige) conscientia als auch für den sensus communis sowie für die Acte beider Vermögen gebrauchen, so sollte man wenigstens unter Bewußtsein nicht alle möglichen psychischen Acte und Vermögen verstehen. Was ist also in unserer Definition das Bewußtsein, dem das Object gegenwärtig ist? Je nachdem man es in diesem oder jenem Sinne nimmt, wird die Begriffsbestimmung sachlich richtig oder falsch sein.

Behufs specieller Analyse der Gesichtswahrnehmung werden folgende 5 aufeinanderfolgende Processe zergliedert: 1) der physikalisch-chemische, 2) der physiologisch-sensorische, 3) der psychologische, 4) der physiologisch-motorische und 5) der Perceptionsproceß. Unter 1 und 2 (S. 242—266) werden recht eingehend und mit musterhafter Klarheit die meisten für unsere Frage bedeutsamen Resultate der empirischen Forschung vorgeführt; manches ist für später reserviert. — Das entscheidende Moment bietet die Darlegung des 3. und 4. Processes. Sehen wir von den kritischen Abschweifungen weg und suchen wir uns die fraglichen Vorgänge kurz klar zu machen. Da es sich um einen vitalen Proceß handelt und ein durchgängiger Parallelismus zwischen leiblichen und seelischen Functionen besteht, ‚nehmen wir an (also, wie es scheint, nur eine Hypothese), daß der durch Lichtbrechung von außen in der Netzhaut angeregte physikalisch-chemische Vorgang, der die Entstehung des Retinalbildes bedingt, auch in der Seele eine gewisse Zustandsänderung hervorruft. Dem physischen Netzhautbilde wird daher als Aequivalent ein psychisches Correlat entsprechen. Man mag dieses psychische Correlat eine Empfindung nennen; aber bewußt ist dieselbe nicht; denn wir haben davon im Acte der Wahrnehmung keine Kenntnis. Wir bezeichnen es daher zum Unterschiede von den bewußten Empfindungen als ‚**Sensation**‘ (S. 271). Diese Sensation ist nur ein *Mittel* oder eine Bedingung der Wahrnehmung. Nach demselben Princip des Parallelismus bewirkt die Sensation eine, gleichfalls unbewußte, *psychische* Erregung, die der physischen Erregung des Sehnerven parallel geht und gleich dieser zum Gehirn sich fortpflanzt, wo sie einen besonderen *immateriellen* Proceß oder einen eigenthümlichen Bewußtseinszustand auslöst. Dazu gehört 1. die *Erweckung des Bewußtseins* oder falls es schon wach ist, die *Modification des Bewußtseins*. Daran schließt sich 2. jene Bewußtseinsfunction, die man *Aufmerksamkeit* nennt. Nun folgt — der *physiologisch-motorische Proceß*. Da

hören wir einiges über die Innervation und mehreres über die Accommodation.

Ehe wir aber zu unserem Ziele, zum wirklichen Sehen gelangen, müssen wir noch eine gar sonderbare Operation vornehmen. Der Verfasser selbst findet den Vorgang eigenthümlich und räthselhaft. Es ist die **Projection des Netzhautbildes**. ‚Dieselbe ist ein eigenthümlicher dynamischer Vorgang, der auf einer speciellen Energie der vitalen Netzhaut beruht, welche das Vermögen besitzt, die auf ihr entworfenen und von der Seele unbewusst empfangenen Bilder nach außen zu versetzen‘ (S. 290). ‚Die optische Projection ist weder ein Act der bewussten Vorstellungsthätigkeit, noch des Intellectes, sondern eine physiologisch-dynamische Function, welche sich nach gewissen Gesetzen mit Naturnothwendigkeit, unbewusst und unwillkürlich vollzieht und etwas Physisches (diesen Ausdruck im Gegensatz zum Bewusstgeistigen gebraucht) zum Gegenstande hat.. Sie ist eine eigenthümliche Wirkung in die Ferne, analog der physikalischen Repulsion und Attraction‘.. (S. 297, 298). ‚Auf demselben Wege, auf dem die Lichtstrahlen von dem äußeren Objecte her in das Auge treten, gehen die Projectionslinien von dem Netzhautbilde auf das äußere Object zurück; infolge dessen wird das Netzhautbild, indem es nach außen projiciert wird, wieder umgedreht und der Gegenstand erscheint uns in seiner richtigen Lage‘ (S. 302). Das alles erfolgt ‚vermöge eines Naturmechanismus des Sehapparates‘.

Es macht fast den Eindruck, als ob der Verfasser selbst nicht gar viel Vertrauen in die Lebensfähigkeit dieses seines Geisteskindes setzte. Gar vorsichtig hat er es in schützende Decken gehüllt und sucht auf alle Weise unser Wohlwollen für dasselbe zu gewinnen, vergisst auch die bösen Nachbarkinder — logische Projection und psychologische Projection — nicht. Nur nach und nach erfahren wir den ganzen Hergang. Kaum ist das Wort ‚Projection‘ ausgesprochen, wird schon ein Gegner derselben angegriffen und dann eine Reihe geglückter Operationen an Blindgebornen erzählt; und ehe wir über alles in Kenntnis gesetzt werden, lernen wir noch Nachbilder hervorrufen, das Adergeflecht unserer eigenen Netzhaut außer unserem Auge beobachten usw.

Auf die Projection folgt endlich der 5. Process: die Perception. Diese ist eine Thätigkeit, ein Act, und zwar ein organisch-psychischer Act und ist auf Objecte gerichtet, die nicht zu unserem Selbst gehören, wohl aber zu demselben in reale Be-

ziehung treten. Die Perception schließt drei im einzelnen analysierte Hauptfunctionen ein: die Perception im engeren Sinne, die Distinction und die Comprehension.

Die allgemeinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen von S. 318—376 müssen wir übergehen; beistimmen könnten wir freilich nicht allem. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Gesichtswahrnehmung wird von S. 376 bis zum Schlusse geprüft. So viel Richtiges und Treffendes nun auch der Verfasser im einzelnen vorbringt, so können wir doch nicht sagen, dass er uns für seine Doctrinen, soweit sie im Gegensatze stehen zu den scholastischen, gewonnen hat. Schon die Entstehung, die Natur und die Wirkung der an Stelle der species impressa gesetzten Sensation verursacht uns nicht kleine Bedenken. Es ist auch nicht einzusehen, warum dieselbe dem ‚jetzigen Stande der Wissenschaft' besser entsprechen soll. Die wundeste Stelle der ganzen Theorie aber liegt in der Projections-Hypothese. Während der Verfasser sich mit Recht gegen die Meinung ausspricht, dass beständig von den Dingen Bilder ausströmen und durch den Aether zu den Augen expediert werden, lässt er auf umgekehrtem Wege von den Augen Bilder zu den Dingen abgeschickt werden. Sollten gegen diese Bilder nicht die gleichen Unzukömmlichkeiten geltend gemacht werden können wie gegen jene? Was heißt es sodann: die vitale Netzhaut projiciert die auf ihr entworfenen und von der Seele unbewusst empfangenen Bilder? Empfängt denn die Seele das Netzhautbild? Unmöglich. Und wenn man das doch behauptet, wie vermag denn die Netzhaut dasselbe wieder aus der Seele herauszubringen? Und gar erst die Hinausbeförderung desselben ins Freie! Dem nach irgend einer erträglichen Fassung des Vorganges ringenden Verstande legt sich der Gedanke nahe, es werde durch die angeführte physiologisch-dynamische Fernwirkung ein neues, umgekehrtes, vergrößertes Bild hervorgebracht. Doch müssen wir bekennen, dass diese Erklärung der Projection kein Fundament im Buche zu haben scheint. Zudem durch Fernwirkung vermöge eines Naturmechanismus des Sehapparates! Und wozu soll der ganze räthselhafte Vorgang nützen? Sehen wir etwa nur das projicierte Netzhautbild? Dann ist es um den Realismus geschehen. F. ist sich darüber klar, beschränkt also das Sehen des projicierten Netzhautbildes auf gewisse subjective Farben- und Lichterscheinungen. Die Nachbilder zB. und die secundären Bilder sind nur projicierte Netzhautbilder. Wozu dient also das Projicieren beim normalen Sehen? ‚Wir sehen unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Größe und Gestalt, wie sie sich

uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach außen projicierten Netzhautbildern darstellen‘ (S. 377 378). ‚Wir sehen die Gegenstände‘, das klingt realistisch. ‚Wie sie sich uns in ihren nach außen projicierten Netzhautbildern darstellen‘, das klingt idealistisch. F. gibt P. Pesch zu bedenken, daß man auch in der Wissenschaft nicht zwei Herren zugleich dienen könne, wenn sie unvereinbare Forderungen stellen. Wenn ein Leser des Buches den Verdacht bekommt, der kritische Realismus könnte ein Versuch sein, zwei derartigen Herren zu dienen, will ich nicht mit ihm streiten.

Unser Endurtheil möchten wir in die Sätze zusammenfassen: Unstreitige Vorzüge, welche uns aus diesem Werke entgegenleuchten, sind: ausgebreitete Kenntnisse in den empirischen Wissenschaften und zweckentsprechende Verwertung derselben, genaue Bekanntschaft mit den verschiedenen idealistischen Theorien und vernichtende, aber würdig gehaltene Kritik an denselben, viel Richtiges und Belehrendes auch im Aufbau des kritischen Realismus, dazu klare, fesselnde Darstellung. Unbegründet und verfehlt ist das Abgehen von der scholastischen Philosophie in den wichtigsten Punkten, unannehmbar die entscheidende Projections-Hypothese.

Joseph Kern.

Analekten.

Ueber das Schaltjahr in kirchlicher Beziehung hat ‚Der katholische Seelsorger' im letzten Februarheft (S. 80—85) aus der Feder des H. Pf. Braun einen lehrreichen Artikel mitgetheilt, der vielen strebsamen, wissbegierigen jüngern Geistlichen auch schon aus dem Grund erwünscht sein muss, weil der erste Theil des Breviers, de computo ecclesiastico, — den ausdrücklichen Bestimmungen des Concils von Trient (sess. 23 cap. 18) entgegen — heutzutage in den meisten Klerikalseminarien nicht mehr erklärt wird. Meinem Interesse an der Sache, sowie dem in Brauns Studie vorkommenden Hinweis auf den Innsbrucker Computus ecclesiasticus möge es zugute gehalten werden, wenn ich mir erlaube, noch einige erläuternde Zusätze über das Fest des heil. Mathias und seine Vigil, sowie über die Bedeutung des Schalttages in der orientalischen Kirche hinzuzufügen.

Es gibt wohl keinen andern Heiligen der katholischen Kirche, über dessen spätere Lebensumstände, Todesart und Fest größere Meinungsverschiedenheit herrschte. Die Bollandisten haben schon darauf hingewiesen, dass der heil. Mathias in der griechischen Kirche am 9. August, zu Rom am 24. Februar und zu Mailand am 7. desselben Monats gefeiert werde. Dem kann aus meinem Ἑορτολόγιον noch hinzugefügt werden, dass er im armenischen Menologium am 4. August vorkömmt, während das Fest selbst, nach armenischem Ritus, am Dienstag der 6. Kreuzerhöhungswoche begangen wird (tom. 2 p. 608). Im koptischen Synaxarium findet sich das martyrium s. Mathiae apostoli am 8. Phamenot (16. März) verzeichnet und wird der Tag ritu solemni τῶν ἑορτῶν Pikudschi begangen (aaO 643 et 645). Im syrischen Kalender ist der heil. Mathias zwar am 9. August angesetzt; das Fest jedoch wird nach syrischem Ritus zweimal gefeiert, am Freitag der letzten

‚Apostelwoche‘ zugleich mit den andern Jüngern des Herrn, und am darauffolgenden Sonntag (Nosardil) mit den übrigen Aposteln (aaO. 667).

Bei dieser großen Festtagsverschiedenheit dürfte es wohl eine müßige Frage sein, des nähern erörtern zu wollen, warum gerade der Schalttag für die Feier des heil. Mathias gewählt worden; ob etwa deshalb, weil er als der geringste unter den Aposteln gegolten[1]), oder weil er unter die vom Herrn selbst berufenen Apostel gleichsam eingeschaltet worden[2]), oder weil es eigentlich sein Todestag gewesen?

Das alte Breviarium Romanum beschränkt sich darauf, den bekannten Prologus sermonis Authperthi († 837) als 1. lectio am Feste des Heiligen zu geben, der also lautet: Mathias hebraice, latine dicitur Donatus, ut subaudiatur pro Juda Scariot. Iste enim in loco ejus duodecimus electus est ab Apostolis, quum pro duobus sors mitteretur. Hic sine cognomine solus habetur, cui datur evangelii praedicatio in Judaea: cujus festa celebrantur sexto Kalendas Martias. Fuit etiam de septuaginta discipulis unus[3]).

So viel zu Brauns Notiz über den dies bissextus als Festtag des heil. Apostels Mathias.

Wenn B. rücksichtlich der Vigil schreibt, ‚es sei ihm unbekannt, wie sich in das Brevier die Anmerkung hineingeschlichen: De vigilia s. Mathiae in anno bissextili fit die 24. Februarii‘, so dürfte es zur gewünschten Aufklärung hinreichen, darauf hinzuweisen, daß das römische Brevier zwei Gründe hatte, der Vigil den 24. Februar anzuweisen, den einen aus der Natur der Sache selbst genommen, den andern aus der kanonischen Bestimmung der Decretale Quaesivit 14. X. de verb. sign. (V, 40).

Die lateinische Vigil gehört, wie die griechische παραμονή[4]), zur nächsten Vorbereitung des Festes und muss, ihrer Bestimmung gemäß, unmittelbar vor demselben gefeiert werden, wenn sie nicht etwa auf den Sonntag (oder, nach neuerm Rechte, auf Frohnleichnam oder auf das Hauptpatrocinium) fällt. Deshalb schreibt Ferd. Tetamo, welcher in seinem oben S. 344 angeführten Diarium die ausführlichste und gründlichste Abhandlung über die Vigil des heil. Mathias geliefert (t. 2 p. 180—215), zu unserer Rubrik, wie folgt: Etsi in bissexto

---

[1]) War doch schon aus diesem Grunde die Verpflichtung zum Fasten an seiner Vigil in Zweifel gezogen worden. Vgl. *Gonzalez* ad c. Ex parte 1. X. de observat. jejunior. (III. 46.) [2]) So mehrere Liturgiker, denen auch Alt in seinem an Irrthümern überreichen ‚Kirchenjahr‘ S. 345 folgt. [3]) Aus den Acta SS. (Febr. t. 3 p. 444) abgedruckt bei *Migne*, PL 29, 1023. [4]) Auch *προεόρτιον, ἀγρυπνία, παννυχίς* genannt. Das Nähere im *Ἑορτολόγιον* t. 1 p. 50 55.

dies 25. et 24. pro uno habeantur, non expedit tamen, diem 23. haberi tanquam immediate praecedentem respectu diei 25. In vigiliis enim attendenda est ratio praeparationis ad festum, quoad fieri possit proximioris, juxta ecclesiasticam consuetudinem, quae ob solum casum occurrentis Dominicae consuevit per unum diem universaliter anticipare vigilias. Sed et idem privilegium nunc est vigiliae s. Joannis Baptistae concessum, ob respectum solemnitatis SS. Corporis Christi, pro casu quo in illam incidat: quod ipsum existimatur permissum in solemnitate maxima alicujus loci particularis, puta in festo Patroni principalioris, occurrente in vigilia universali.

Zu diesem innern Grunde kam für das Brevier noch das positive Gesetz, welches im angeführten C. Quaesivit ausdrücklich verbietet, die Vigil vom Feste zu trennen. Festum beati Mathiae, heißt es daselbst, vigilia eatenus praecedat, ut nec pro bissexto nec pro quolibet alio modo, inter se et solemnitatem, aliam diem admittat[1]). Dem entsprechend sagt auch die Rubrik dieses Paragraphen der Decretale: In anno bissextili servari debet loci consuetudo circa diem s. Mathiae festandum (24. vel 25.), dum tamen vigilia continuetur festo.

Wenn Gonzalez in seinem Commentar zur Decretale Quaesivit (und, nach ihm, der Innsbrucker commentarius de computo eccles. p. 56) bemerkt, daß das Vigilfasten eigentlich am 23. beobachtet werden müsste, so wollte dadurch nur hervorgehoben werden, daß der Festcharakter dem ganzen biduum, dem 24. und 25., zukomme, und daß somit am 24. das Fasten, an und für sich genommen, unstatthaft erscheinen würde, wenn es nicht anderweitig geboten wäre. Es setzen übrigens beide Commentare den Inhalt der Decretale als bekannt voraus.

Zu der im römischen Kalendar für das Schaltjahr angeordneten gesetzlichen Verschmelzung der zwei natürlichen Tage (24. und 25.) in einen bürgerlichen Tag von 48 Stunden sei schließlich noch bemerkt, daß B. die sehr ernsten Schlussfolgerungen, welche sich daraus ergeben und auf die der commentarius de computo eccles. S. 56 hinweist, mit Unrecht ‚juridische Spitzfindigkeiten' nennt. Oder soll es etwa eine juridische Spitzfindigkeit sein, daß — um nur ein Beispiel anzuführen — die Ordenscandidatin Agatha, welche in diesem Schaltjahr am 25. Februar ihr Noviziat antritt, im nächstkommenden Jahr schon am 24. Februar zur Profess zugelassen werde?

Um noch kurz etwas über den Schalttag aus der orientalischen Kirche hinzuzufügen, so verdient derselbe wegen drei eigenthümlicher Merkmale unsere besondere Beachtung.

[1]) Dies bezieht sich auf den in der pars decisa vorkommenden Bericht: Quum quidam inter vigiliam et festum velint diem interponere.

Erstlich finden wir häufig auf den 24. Februar die Promulgation des ersten Verfolgungsedicts des Kaisers Diocletian aus dem Jahre 303 angesetzt[1]).

Im Zusammenhang damit steht zweitens das Martyrium des heil. Georg. Die alte Legende, daß unter jenem kühnen Helden, dessen glorreicher Sieg im römischen Martyrologium am 7. September nach Lactantius und Eusebius erzählt und fälschlich einem gewissen Johannes zugeschrieben wird[2]), der heil. Georg, *ὁ τροπαιοφόρος*[3]), zu verstehen sei, diese Legende, sag' ich, hat bedeutend an Wahrscheinlichkeit gewonnen, seitdem Martinov (Annus eccles. graeco-slavus, ad d. 23. aprilis) das Fundament der entgegenstehenden, auch in den Acta SS. (April. t. 3 p. 108—109, und Sept. t. 3 p. 13) vertretenen Meinung von dem am 23. April anzusetzenden Todestag des heil. Georg mit gewichtigen Gründen erschüttert hat.

Als dritte Eigenthümlichkeit endlich verdient erwähnt zu werden, daß nach griechischem Ritus anno bissexto, also jedes vierte Jahr, das Fest des heil. Johannes Cassianus, des berühmten Collators, am 29. Februar gefeiert wird. Von seinem Aufenthalt in der Stadt Rom trägt der Heilige den Beinamen *ὁ Ῥωμαῖος* und sein Festtag in den liturgischen Büchern die Ueberschrift: *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Κασσιανοῦ τοῦ Ῥωμαίου*[4]). Aus der Festrubrik der Menäen ersehen wir unter anderm auch, daß die römische Benennung des Schalttages aus dem julianischen Kalender in die liturgischen Bücher griechischen Ritus (*βίσεκτος*, *slav.* visekt [vulgo viszokoszny, *rum.*

---

[1]) Vgl. mein *Ἑορτολόγιον*, t. 1 p. 11, verbunden mit *Lactantius*, *De mort. persecut.*, c. 12—13; bei *Migne*, PL 7, 213—214. [2]) Nicomediae natalis beati Joannis martyris, qui quum videret crudelia edicta adversus christianos in foro pendere, fidei ardore accensus, injecta manu, illa detraxit atque discerpsit; quumque hoc relatum esset Diocletiano et Maximiano Augustis in eadem urbe constitutis, omnia suppliciorum genera in eum experiri jusserunt: quae vir nobilissimus tanta alacritate vultus ac spiritus pertulit, ut ne tristis quidem pro his videri potuerit. Nach Lactantius aaO. und Eusebius, Historia eccles. 8, 5 (Migne PG 20, 750—751), hat sich das gleich bei der Veröffentlichung der Edicte (24. Febr.) ereignet. [3]) *Τροπαιοφόρος*, *slav.* pobědonoszec, *rum.* portatoriulu de invingere, ist im griechischen Ritus stehender Beiname des hl. Georg. Vgl. darüber *Ἑορτολόγιον*, t. 1 p. 143. [4]) Vgl. *Ἑορτολόγιον*, t. 1 p. 113. Der hl. Johannes Cassianus wird außerdem alljährlich in dem am Samstag der Faschings-Käsewoche (*Τῷ σαββάτῳ τῆς τυρινῆς*), d. h. vor Quinquagesima, im Collectivofficium *Πάντων τῶν ἐν ἀσκήσει λαμψάντων ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων* namentlich gefeiert. Ebd. 2, 43.

bisestu] übergegangen ist. Und bei dieser Erwähnung des julianischen Kalenders sei schließlich noch bemerkt, daß B. im Irrthum ist, wenn er S. 82 zu verstehen gibt, die mit der katholischen Kirche unierten Griechen hätten den gregorianischen Kalender angenommen. Das ist keineswegs der Fall. Beide Theile, die unierten, wie die nichtunierten Bekenner des griechischen Ritus, halten mit gleicher Zähigkeit an dem alten julianischen Kalender fest[1]; und so ist's beispielsweise gekommen, daß im letztverflossenen Jahr 1891 weit über sieben Millionen Staatsbürger der österreichisch-ungarischen Monarchie[2]) Ostern fünf volle Wochen nach uns (also an unserm 3. Mai) gefeiert haben: eine Osterdifferenz, welche erst kurz vorher, im Jahre 1888, da gewesen ist und die schon im Jahre 1894 wiederkehren wird.

N. Nilles S. J.

Der Rechenschaftsbericht über den vom 1—6. April 1891 zu Paris abgehaltenen Congrès scientifique international des catholiques enthält einen Aufsatz von Dr. Lukas Jelić, Priester in Spalato, über die **évangélisation de l'Amérique avant Christophe Colomb.** Die Arbeit behandelt indes mehr Grönland als Amerika. Nach der scandinavischen Saga ist die Bekehrung Grönlands[3]) das Werk des heil. Olaf II des Großen, Königs von Norwegen (1015—1030). Diese Angabe findet ihre Bestätigung durch eine Bulle Nicolaus' V aus dem Jahre 1448, deren originaler Text zuerst von Jelić veröffentlicht wurde[4]) und die Zweifel an der Echtheit einer Bulle Gregors IV (bei Jaffé 1² n. 2574) verstärkt, derzufolge Grönland mehrere Jahrhunderte vor Olaf II dem Evangelium gewonnen worden wäre. Ueber die Einführung des Christenthums in Nordamerika sind die Daten unsicher. Im Jahre 1050 begab sich der sächsische Bischof Jonus nach Vinland; so hieß der Küstenstrich nördlich und südlich von dem heutigen New-York. Jonus starb als Martyrer. Seitdem fanden mehrfache Bekehrungsversuche statt, deren zuverlässige Kunde aber erst mit dem irischen Bischof Eric-Upsi beginnt, welcher im Jahre 1121 nach Vinland zog und der Rückkehr nach Grönland entsagte, um sich ganz dem Missionswerke unter den Eingebornen des Festlandes zu widmen. Seine Arbeit war von reichem Segen begleitet. Im Jahre 1126 wurde

---

[1]) Vgl. diese Zeitschr. ob. S. 174. [2]) Ueber die neueste Statistik der orientalischen Kirche in Oesterreich-Ungarn siehe meine Symbolae, t. 2 p. 1064—1067. [3]) Vgl. Peschel-Ruge, Geschichte der Erdkunde bis auf Alexander von Humboldt und Carl Ritter (2. Aufl. München 1877) S. 84. [4]) S. 13 seiner Schrift. Danach ist die Bulle vom 22. Sept. 1448, nicht vom 20. Sept., wie bei Peschel-Ruge 162 Anm. steht.

Gardar an der Südwestküste Grönlands der Sitz des ersten Bischofs Arnold, welcher ein sehr ausgedehntes Gebiet unter seiner Jurisdiction vereinigte, Grönland und Nordost-Amerika. Die neue Diöcese gehörte anfangs zur Provinz Hamburg-Bremen, einige Jahre später wurde sie der Metropole Drontheim unterstellt. Jelić theilt aus dem vaticanischen Archiv die Abgaben mit, welche das Bisthum Gardar an die apostolische Kammer entrichtet hat, und verzeichnet wiederholt vinländische, also amerikanische Erzeugnisse. Im Jahre 1418 wurde Grönland durch einen Ueberfall von Barbaren des benachbarten westlichen Continents heimgesucht. Neun Kirchen, welche, fern vom Gestade gelegen, durch die Rauheit des Klimas vor den wilden Horden geschützt waren, entgiengen der Zerstörung; die Einwohner wurden als Sclaven abgeführt. Nach dreißig Jahren gelang es ihnen, die Fesseln der Gefangenschaft zu sprengen und in die Heimat zurückzukehren. Sie wendeten sich an Papst Nicolaus V mit der Bitte, den christlichen Gottesdienst wiederherzustellen und ihnen zu diesem Zweck einen Bischof und Priester zu schicken, da ihre Priester von den Barbaren getödtet worden waren oder ihr Heil in der Flucht gesucht hatten. Nicolaus gieng auf das Gesuch ein und verordnete durch die oben erwähnte Bulle die Wiederherstellung der Religion auf Grönland; aber die Verfügung blieb aus unbekannten Gründen ohne Erfolg.

Seit 1448 war ‚Grönland für Europa so gut wie verschollen', heißt es auf Grund der jüngsten Literatur noch im sechsten Bande des Pierer-Kürschner'schen Conversations-Lexicons vom Jahre 1890 [1]). Da tritt eine Urkunde ein, die Jelić in dem vaticanischen Archiv entdeckt hat. Sie fällt in das erste Regierungsjahr Alexanders VI (1492—1503). Man erfährt aus der Bulle, daß die Grönländer unter Innocenz VIII (1484—1492) ihre Klagen bei dem heil. Stuhle wiederholt haben. Etwa achtzig Jahre lang ohne Bischof und ohne Priester hatten viele von ihnen den Glauben der Väter vergessen. Die einzige Erinnerung, welche ihnen geblieben, war ein Corporale, das jährlich einmal zu öffentlicher Verehrung ausgestellt wurde, dasselbe Corporale, auf welchem bei dem letzten heiligen Meßopfer des letzten grönländischen Priesters der Leib des Herrn geruht hatte. Noch unter Innocenz VIII wurde der von Seeleneifer und Opfermuth glühende Benedictiner Matthias zum Bischof von Gardar ernannt, aber erst von Alexander VI mit den nöthigen Vollmachten versehen. Es war die Zeit, da Christoph Columbus seinen Fuß auf Guanahani setzte — October 1492 — und die alte Welt mit den ersten Nachrichten von der Entdeckung einer neuen überraschte.

Emil Michael S. J.

---

[1]) Vgl. Peschel-Ruge aaO.

Mißverständnisse über die legale Gerechtigkeit. In meiner lateinischen Moralphilosophie nach den Grundsätzen und im Geiste der Scholastik[1]) habe ich den Versuch gemacht, die verschiedenen Arten von Tugenden, von Pflichten und Rechten auf das schärfste zu unterscheiden und insbesondere die legale Gerechtigkeit als das eigenthümliche Band der staatlichen Gesellschaft in das richtige Licht zu stellen. Man hatte sich fast schon daran gewöhnt, in halb-scholastischen Schriften neuerer Zeit, Liebes- und Rechtspflichten, unvollkommene und vollkommene Rechte, die private und die öffentliche Rechtsordnung zu vermengen. Die legale Gerechtigkeit war in Vergessenheit gerathen und damit die ganze Staatslehre verdunkelt. Damit war auch das richtige Verständnis von der Lehre des christlichen Alterthums über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt in weiten Kreisen entschwunden. Man liebte es, wenn auch gewiß ohne böse Absicht, auch auf katholischer Seite, davon ein Zerrbild zu entwerfen und dieses dann zu bekämpfen.

Aber auch davon abgesehen, wenn das moralische Band der staatlichen Gesellschaft nur ein Gemisch von allgemeinen Menschenpflichten und Privatrechten ist, wozu bedarf es einer menschlichen Thätigkeit, einer menschlichen Beistimmung zu deren Entstehung? wozu eines Rechtstitels der Staatsgewalt, der sich nicht in privatrechtlichen Beziehungen vorfinden könnte ohne positiv menschliche Einrichtung einer Regierungsform und ohne Feststellung des Trägers der höchsten Gewalt durch menschliche Institution? Ist hingegen das moralisch-juridische Band des Staates ein ganz eigenartiges, so ist es unschwer einzusehen, daß der Ursprung desselben nicht durch andere sociale Gebilde von selbst gegeben sein kann und kein Privatrecht allein genügen kann, um das Herrscherrecht zu begründen. Es muss daher zuerst volle Klarheit herrschen über die legale Gerechtigkeit, deren Pflichten und Rechte die Staatsbürger verbinden.

Ein kleiner Fortschritt ist darin zu erblicken, daß man endlich beginnt, sich mit der justitia legalis der Scholastik zu beschäftigen. Einige Schriften über Moralphilosophie aus der neuesten Zeit anerkennen die legale Gerechtigkeit als staatliches Band, ohne jedoch eine richtige oder eine genügende Entwicklung derselben zu bieten. Suchen wir daher nochmals diese wichtige Lehre in ihren Hauptpunkten darzulegen und einige Mißverständnisse zu verscheuchen.

1. Die der legalen Gerechtigkeit eigenthümliche Materie (materia propria justitiae legalis) ist das öffentliche Gemeinwohl, welches das wesentliche Ziel der staatlichen Gesellschaft ausmacht[2]).

---

[1]) Philosophia moralis secundum principia phil. schol. praesertim S. Thomae, Suarez et De Lugo. Editio 2. apud Felicianum Rauch, Innsbruck 1886. [2]) Cf. l. c. p. 442 sq.

Sie bezieht sich also nicht auf jedes bonum commune was immer für einer Gesellschaft, sondern nur auf das bonum commune publicum des Staates. Ein italienischer Schriftsteller[1]) behauptet in einem lateinischen Werke jüngsten Datums, eine jede Gesellschaft habe ein bonum commune zu ihrem Zwecke und daher auch die justitia legalis zu ihrem moralischen Bande. Dies ist unhaltbar und unrichtig. Erstens wird hier der gemeinsame Zweck mit dem Gemeinwohle verwechselt. Der gemeinsame Zweck ist ein Gut, das alle Mitglieder einer Gesellschaft anstreben; es ist aber nicht immer das Wohl Aller, das sich die Mitglieder zum Ziel des gemeinsamen Strebens machen. So ist zB. das gemeinsame Ziel der Dienstgesellschaft formell nur das Wohl der Herrschaft, nicht der Diener; der Zweck der Kirche ist nicht ein Gemeinwohl, sondern die Heiligung und das ewige Heil der einzelnen Glieder der Kirche, noch viel weniger ein zeitliches Gemeinwohl. Zweitens wird übersehen, daß der Ausdruck bonum commune ein sehr vager und allgemeiner ist, welcher von den specifischen Verschiedenheiten absieht. Wesentlich verschieden ist zB. das bonum commune einer Handelsgesellschaft, einer Familie, eines Staates; es ist daher auch unmöglich, daß die justitia legalis der staatlichen Gesellschaft zugleich das eigenthümliche Band sei, welches die Gatten, die Eltern und Kinder mit einander verknüpft, oder eine Anzahl Kaufleute in gemeinsamen Handelsgeschäften einigt. Meines Wissens haben auch Aristoteles und die Scholastiker nur die Gerechtigkeit im Staate mit dem Namen der justitia legalis bezeichnet. Und wollte man denselben auch auf das Gemeinwohl von Privatgesellschaften ausdehnen, es wäre damit an der Sache nichts geändert; der ganze wesentliche Unterschied zwischen dem Staatsverbande und den Privatverhältnissen anderer Gesellschaften mußte ebenso betont werden. Diese ungewöhnliche Redeweise dürfte wohl nicht die Klarheit fördern. Was die Kirche betrifft, so ist es noch weniger rathsam, von einer justitia legalis in derselben zu sprechen. Man mag zwar, wenn alle Diöcesen wohl geordnet sind, diese erfreuliche Lage derselben hier auf Erden mit dem Namen des kirchlichen Gemeinwohles bezeichnen, aber dieses Gemeinwohl ist, wie gesagt, nicht der Zweck der Kirche, sondern nur ein Mittel, um ihr Ziel, das Heil der Seelen zu erreichen; das zeitliche öffentliche Gemeinwohl des Staates ist hingegen dessen Zweck, abgesehen von dem übernatürlichen Charakter und Ursprunge der göttlichen Heilsanstalt.

2. Die zeitliche, öffentliche und gemeinsame Wohlfahrt ist die eigenthümliche Materie der legalen Gerechtigkeit nur inbezug auf jene, welche an diesem Gemeinwohl theilnehmen, indem sie Bürger des Staates sind, oder sich zeitweise in demselben aufhalten.

---

[1]) *Schiffini* S. J., Disput. Phil. mor. II (1891) disp. 4. Anm. d. Red.

Anderen Menschen oder Staaten gegenüber bildet das Gemeinwohl eines fremden Staates eine Materie der ausgleichenden Gerechtigkeit als ein Eigenthum, ein bonum utile vere proprium einer moralisch-juridischen Person. Nur dadurch, daß man selbst im engeren oder weiteren Sinne als Glied der Gemeinschaft an dessen Wohlfahrt theilnimmt, ist diese nicht mehr ein blos fremdes Gut anderer. In diesem Sinne ist nach dem hl. Thomas die relatio partis ad totum eine nothwendige Bedingung der legalen Gerechtigkeit.

3. Das Formalobject der legalen Gerechtigkeit ist das Recht der gesammten staatlichen Gesellschaft, ihre öffentliche allgemeine Wohlfahrt anzustreben und daher auch von allen Mitgliedern des Staates dasjenige zu fordern, was zur Erreichung dieses Zieles vonnöthen ist. Dieses letztere, das Forderungsrecht hat offenbar seine Wurzel in dem ersteren, dem Rechte den Staatszweck zu erreichen, und ist in diesem eingeschlossen, ebenso die rechtliche Befugnis, dasselbe (durch Gesetzgebung, Verwaltung und gerichtliche Rechtspflege) auszuüben, wenn diese nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, durch eine bleibende menschliche Einrichtung je nach einer bestimmten Regierungsform bestimmten Personen verliehen ist. Nur diese Befugnis fällt mit der Staatsgewalt zusammen, die ja auch im Namen des gesammten Staatskörpers ausgeübt wird, wenn sie vielleicht auch niemals formell in der Gesammtheit der Bürger als deren unmittelbaren Träger oder Subjecte geruht haben sollte, und ist dem öffentlichen Gemeinwohl als ihrem wesentlichen Ziele untergeordnet. Indem ich dies in meiner Philosophia moralis aufstellte, habe ich keineswegs die Autorität mit dem Formalobject der justitia legalis verwechselt, wie mir mein italienischer Gegner vorwirft, sondern dieselbe klar von demselben unterschieden, zugleich aber ihre gegenseitige innige Beziehung dargelegt. Mein Gegner scheint übersehen zu haben, was ich hierüber in der Philos. moral. dargelegt habe (p. 549 coll. c. p. 625 sq. 635 n. 2). Hienach ist die Staatsgewalt in der staatlichen Gesellschaft wesentlich, setzt aber in den Gliedern derselben die Pflicht der legalen Gerechtigkeit, eine öffentliche gemeinsame Wohlfahrt anzustreben, und das Formalobject dieser Pflicht in der Gesammtheit voraus; die Existenz einer Autorität ist also natura posterior als der Staat, gleichsam wie eine proprietas; dennoch konnte sie von Anfang an durch menschliche Einrichtung in einer einzigen oder in wenigen Personen ruhen, zB. auf der Person eines Patriarchen. Man verwechsle nicht folgende Sätze: Daß eine Autorität vorhanden sei, ist unmittelbar natürlich, also unmittelbar von Gott als dem Urheber der Natur, und den anderen: Die Autorität ruht im Anfange immer unmittelbar im ganzen Volke als Staatskörper. Letzterer ist falsch. Dem Staate ist ferner keine bestimmte bleibende Regierungsform wesentlich, eine solche kann sich sehr verschieden gestalten; noch viel weniger kann

daher die Autorität in einer bestimmten Person durch unmittelbar natürliche Anordnung beruhen.

4. Mein Gegner erklärt merkwürdiger Weise das Formalobject der legalen Gerechtigkeit als ein quasi-jus des Staatskörpers, die öffentliche Wohlfahrt zu erreichen; daraus würde folgen, daß auch die justitia legalis nur eine quasi-justitia sei! ferner, daß auch die Rechtspflichten der legalen Gerechtigkeit an sich (per se) niemals erzwingbar seien! Hiemit würde aber das ganze Recht der staatlichen Gesellschaft mit der Zwangsgewalt der staatlichen Obrigkeit mit logischer Consequenz zerstört (gewiss gegen die Absicht des hochgeschätzten Gegners); denn niemand kann leugnen, daß die staatliche Autorität auf jenem Rechte beruht und in dessen Namen ausgeübt wird.

5. Welches ist nun der Ursprung der Pflichten der legalen Gerechtigkeit? Bei dieser Frage ist die erste Entstehung der Staaten von deren Fortbestehen durch neuen Zuwachs von Menschen wohl zu unterscheiden.

a) Haller und seine bewussten oder unbewussten Anhänger behaupten, unbekannt mit der scholastischen Lehre von der justitia legalis, eine angesammelte Menge von Familien bilde, abgesehen von deren Einwilligung, ein bürgerliches Gemeinwesen, wenn nur eine hervorragende und unabhängige Person vorhanden ist mit der Befähigung, sie zu regieren. Ueberdies ist, wie Haller ausdrücklich erklärt, jede unabhängige Privatgesellschaft ein bürgerliches Gemeinwesen. Eine Anzahl neuerer Schriftsteller sieht zwar diesen Irrthum ein, glaubt aber unbeschadet des wesentlichen Unterschiedes von privaten und öffentlichen d. h. staatlichen Gesellschaften darauf bestehen zu müssen, daß der Staat unabhängig von dem Willen der Menschen entstanden sei entweder immer oder doch unter gewissen Umständen. Ich habe zwar die Unmöglichkeit eingehend nachgewiesen. Letzteres soll nach dem erwähnten italienischen Autor sogar mit der legalen Gerechtigkeit der Scholastik im Einklange stehen. Die Pflichten derselben sind nach ihm sowie der Staat selbst *unmittelbar* natürlich! Der Beweis gründet sich darauf, daß der Staat ebenso natürlich sei, wie die Familie, da die staatliche Gesellschaft die nothwendige Ergänzung der häuslichen ausmache, die sich selbst nicht genüge. Diese Argumentation ist überraschend; vor allem deshalb, weil derselbe Schriftsteller doch an anderer Stelle die specifische Verschiedenheit von Familie und Staat anerkennt; dann aber auch, weil nach dieser Anschauung die Pflichten der legalen Gerechtigkeit, also jene des Staatsbürgers, angeboren wären, denn unmittelbar natürliche Pflichten sind mit der Natur des Menschen unmittelbar gegeben, also angeboren; freilich nur so, daß sie gewisse Umstände erheischen, um wirkliche Geltung zu haben; aber es gibt auch angeborne Pflichten dieser Art; wir verweisen auf die angeborne Pflicht, dem Menschen in seiner äußersten

Noth zu Hilfe zu eilen, welche gewisse Umstände voraussetzt, um actuelle Bedeutung zu erlangen. Unmöglich! Nach dieser Auffassung müssten die Pflichten der legalen Gerechtigkeit und der Staat noch mehr natürlich sein als die ehelichen Pflichten und die eheliche Gesellschaft. Denn diese setzen den Ehecontract als Ursache voraus; nur das Recht, die Pflichten der Ehe freiwillig auf sich zu nehmen, ist angeboren, nie und nimmer aber die Pflichten der Gatten selbst. Man sieht also, daß mein geehrter Gegner offenbar zu viel behauptet und zu viel beweist. Aber qui nimium probat nihil probat.

b) Was die bürgerlichen Pflichten jener betrifft, welche bei der ersten Bildung des Staates nicht beistimmen mochten, und ebenso jener, welche im Staate geboren werden, so ergeben sich dieselben durch die Rechtscollision in der einfachsten Weise, also unabhängig von jeder Bestimmung. Das Recht staatlicher Unabhängigkeit einer Minderzahl oder eines allmählich hinzukommenden Nachwuchses ist moralisch schwächer als die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit in der Mehrzahl, es ist daher in der durch das Zusammenleben entstehenden Collision aufgehoben; daher müssen jene ebenso staatlich abhängig sein wie die übrigen; diese können somit durch den Träger der Autorität von denselben die gleiche Beobachtung der Gesetze fordern, solange sie auf dem gemeinsamen Territorium wohnen und an dem allgemeinen öffentlichen Wohle theilnehmen. Die Pflicht, den gemeinsamen Lasten sich nicht zu entziehen, ist also keineswegs blos eine Pflicht der Dankbarkeit für empfangene persönliche Wohlthaten, wie mein geehrter Gegner mir einwenden zu können glaubt.

Im übrigen verweise ich auf meine Ausführungen in meiner Philosophia moralis, welche mein Gegner zum Theile übersehen zu haben scheint, und auf meine spätere deutsche Schrift: ‚Die Staatslehre der christlichen Philosophie, Fulda, Actiendruckerei 1890, Sonderabdruck aus dem Philos. Jahrbuche der Görresgesellschaft‘. Für Leser, denen es um ernste und unparteiische Prüfung zu thun ist, dürfte es nicht nothwendig sein, wiederholt Gesagtes nochmals zu wiederholen.

Auch die Ausführungen eines sonst hochverdienten Gegners in Deutschland fanden in beiden Schriften schon vorhinein ihre Widerlegung, wenn sie auch von dieser Seite nicht jene Beachtung gefunden haben, welche ich hoffen zu können glaubte.

Pressburg. Julius Costa Rossetti S. J.

Die Jesuiten und der Tyrannenmord. Die folgenden Zeilen lösen ein Versprechen ein. Am 25. October 1891 erhielt ich von sehr achtbarer Seite die briefliche Nachricht, daß sich in einer Schrift des Professors Wilhelm Oechsli in Zürich der Satz finde: ‚Sonst

billigt er [Zwingli] den Tyrannenmord nicht, wie später die Jesuiten'. Oechsli sei im übrigen ein tüchtiger Historiker. Würde man ihn auf seinen Irrthum aufmerksam machen, so sei Aussicht, daß er sich belehren lasse. Obwohl ich nun von vielen Historikern unserer Zeit derartige optimistische Anschauungen nicht hege, so schrieb ich doch an Oechsli, um dem Wunsche jenes Herrn, der selbst ein gründlicher Geschichtsforscher ist, zu entsprechen. Ich ersuchte also Professor Oechsli, jene so oft schon wiederholte Behauptung doch einmal mit Quellen zu belegen. Die Berufung auf Mariana würde nicht genügen, da dessen Meinung vom General des Ordens verpönt worden sei usf. Wäre Oechsli in der Lage, den Beweis für seinen Satz zu erbringen, so erklärte ich mich bereit, in der ‚Zeitschrift für katholische Theologie' die Thatsache festzustellen, daß die alte Beschuldigung endlich wissenschaftlich gestützt sei.

Professor Oechsli glaubte in der That seine These beweisen zu können. Unter dem 31. October 1891 schrieb er mir:

‚Meine von Ihnen beanstandete Bemerkung über die Billigung des Tyrannenmordes durch die Jesuiten bezieht sich selbstverständlich auf Mariana. Ich hätte also genauer sagen können ‚wie später der Jesuit Mariana'. Ich glaube aber auch, zu der Verallgemeinerung berechtigt zu sein, ‚die Jesuiten'. Sie finden in Marianas De Rege et regis institutione (Mainzer Ausgabe von 1605) nach dem Befund der königlichen Censur und dem königlichen Privileg an dritter Stelle die Druckerlaubnis durch den Orden mit folgenden Worten:

Stephanus Hojeda Visitator Societatis Jesu in provincia Toletana, potestate speciali facta a nostro patre Generali Claudio Aquaviva, do facultatem ut imprimantur libri tres quos de Rege et Regis institutione composuit P. Joannes Mariana ejusdem Societatis, quippe approbatos prius a viris doctis et gravibus ex eodem nostro ordine. In cujus rei fidem has litteras dedi meo nomine subscriptas et mei officii sigillo munitas. Madriti in collegio nostro quarto Nonas Decembris MDLXXXXVIII.

Daraus geht doch deutlich hervor, daß die Arbeit Marianas 1598 bei ihrem ersten Erscheinen[1]) die officielle Billigung des Or-

---

[1]) Das Buch Marianas erschien 1599. Der vollständige Titel dieses sehr seltenen Originaldruckes lautet: Joannis Marianae Hispani, e Soc. Jesu, de rege et regis institutione libri III. Ad Philippum III. Hispaniae Regem Catholicum. Anno 1599. Cum privilegio. Toleti, Apud Petrum Rodericum typo. Regium. Die von Oechsli benützte Mainzer Ausgabe des Jahres 1605 ist ohne Betheiligung der Jesuiten von Cal-



dens erhalten hat. Wenn nun der Orden es nachträglich zur Beschwörung des Sturmes, den die zweite Ausgabe des Mariana'schen Buches in Frankreich erregte, für politisch klug fand, dasselbe zu verleugnen, so ist damit das Factum der vorausgehenden Approbation nicht aus der Welt geschafft, und ich war wohl berechtigt, von einer Billigung des Tyrannenmordes durch die Jesuiten zu reden.

Selbstverständlich bezieht sich meine Bemerkung nur auf die historischen Jesuiten des sechzehnten Jahrhunderts, keineswegs auf den Orden der Gegenwart'.

Professor Oechsli war so gütig, diesem Briefe einen Separatabdruck seiner Arbeit beizulegen. Ich hatte sie bereits kennen gelernt. Sie trägt den Titel: ‚Zwingli als politischer Theoretiker' und steht in den ‚Turicensia. Beiträge zur Zürcherischen Geschichte', Zürich 1891, S. 87—113. Ich dankte dem Herrn für seine Freundlichkeit und fügte bei, er werde wohl begreifen, daß ich auf die Sache zurückkommen müsse.

Der Fall hat besonders in unseren Tagen allgemeineres Interesse, und nur deshalb lohnt es sich, darauf einzugehen.

Das Sätzchen über die Jesuiten findet sich bei Oechsli in folgendem Zusammenhange:

‚Gegen eine pflichtvergessene Obrigkeit statuiert Zwingli im starken Gegensatz zu Luthers Lehre vom duldenden Gehorsam frank und frei das Recht der Insurrection, nicht für den Einzelnen, aber für das ganze Volk, beziehungsweise seine Mehrheit oder seine Vertreter. „So die Obern untreulich und außerhalb der Schnur Christi fahren, mögen sie mit Gott entsetzt werden". „So man die üppigen Könige nicht abstößt, wird das ganze Volk darum gestraft und mit Recht; denn, wenn die Schandthaten der Fürsten den Völkern nicht gefielen, so würden sie ihren Anschlägen widerstehen". Er begründet dies mit dem Beispiele Sauls, den Gott verstieß, und Manasses, für dessen Unthaten das ganze Volk büßen musste. Hätten die Juden ihren König nicht also ungestraft lassen muthwillen, so hätte Gott sie nicht gestraft. Auch aus der Antike bringt er Belege bei und meint, Cato hätte besser gethan, das Eisen gegen das Haupt Cäsars zu zücken, als gegen sich selbst. S o n s t b i l l i g t e r d e n T y r a n n e n m o r d n i c h t, w i e s p ä t e r d i e J e s u i t e n' (aaO. 96).

Dazu ist manches zu bemerken:

---

vinern besorgt worden, wie P r a t S. J. berichtet. R e u s c h zweifelt im ‚Deutschen Merkur' 1891, 50 ohne allen kritisch haltbaren Grund an der Wahrheit des Zeugnisses. Vgl. D u h r S. J. Jesuiten-Fabeln, 4. Lieferung 1892, S. 385 f.



1. Oechsli setzt Zwingli in ‚starken Gegensatz zu Luthers Lehre vom duldenden Gehorsam'. Es ist wahr, daß Luther sich nach der Niederlage der Bauern im Jahre 1526 mit aller Entschiedenheit gegen die Erlaubtheit des Tyrannenmordes erklärt hat; man müsse alle Strafe Gott überlassen. Aber derselbe Luther sprach zu anderer Zeit doch ganz anders. Als seine Vorliebe für die Fürsten sich abgekühlt hatte, lehrte er gerade so wie Zwingli. In den Tischgesprächen heißt es: ‚Wenn ein Oberherr tyrannisch, wider Recht handelt, so wird er den Andern gleich; denn er legt damit ab die Person des Obersten; darum verliert er billig sein Recht gegen den Unterthanen'. ‚Wenn ein Tyrann einen von den Unterthanen angreift und verfolgt, so greift er an und verfolgt die anderen alle oder je einen nach dem anderen; daraus würde folgen, da man's ihm sollte gestatten, daß er das ganze Regiment und Reich zerrütten, verwüsten und zerstören würde. Die Rechte sind über einen Herrn und Tyrannen'; ‚darum ist man den Rechten und Gesetzen mehr schuldig und verpflichtet zu folgen, denn einem Tyrann'. Auf die Frage: ‚Ob man denn einen Tyrannen, der wider Recht und Billigkeit nach seinem Gefallen handelt, umbringen möge', erwiderte Luther: ‚Einem Privat- und gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amte und Befehl ist, gebürt es nicht, wenn er's gleich könnte'; wenn aber ‚die Bürger und Unterthanen zusammenträten und könnten seine Gewalt und Tyrannei länger nicht dulden noch leiden, so möchten sie ihn umbringen, wie einen anderen Mörder und Straßenräuber'[1]). In diesen Vorschriften des Wittenberger Reformators ist von dem ‚duldenden Gehorsam', dessen Oechsli gedenkt, nichts zu finden. Sie setzen das Recht der Insurrection ebenso frank und frei voraus, wie Zwingli. Oechslis Vergleich zwischen den politischen Theorien der beiden Männer ist also in hohem Grade mangelhaft und führt in der oben gebotenen Form fast nothwendig zu einem Irrthum.

2. Historische Vergleiche fordern meist einen tiefen Einblick in die Verhältnisse. Sind sie richtig, so geben sie der Darstellung eine eigenthümliche Frische und eröffnen dem Leser eine über den Rahmen des behandelten Gegenstandes weit hinaus reichende Perspective. Oechsli war unglücklich mit seiner Parallele zwischen Luther und Zwingli. Ist er glücklicher in einer zweiten, die einige Zeilen später folgt? ‚Sonst billigt Zwingli den Tyrannenmord nicht, wie später die Jesuiten', sagt Oechsli. Warum sagte er nicht: ‚wie Melanchthon'? — ‚Der englische Tyrann', schrieb Melanchthon im Jahre 1540 über Heinrich VIII, ‚hat Cromwell getödtet und versucht eine Ehescheidung von dem Jülichschen Fräulein. Wie richtig heißt es doch in der Tragödie: kein angenehmeres Opfer könne Gott geschlachtet werden, als das eines Ty-

[1]) Bei Janssen, Deutsche Geschichte 5[1-12], 536 f.

rannen; möchte Gott einem starken Manne diesen Geist eingeben'[1]). ‚Ein starker Mann' hat nach Melanchthon das Recht, seinen tyrannischen König abzuthun und als ein Gott wohlgefälliges Opfer zu schlachten. Freilich fordert der gelehrte Freund Luthers eine göttliche Eingebung für die That. Aber jedermann begreift, daß hier nicht die geringste praktische Schwierigkeit vorliegt, wenn nur einmal der gute Wille zur That selbst da ist.

3. ‚Sonst billigt Zwingli den Tyrannenmord nicht, wie später die Jesuiten'. Warum hat Oechsli nicht gesagt: ‚wie später Mariana'? — In der That geht Mariana einen Schritt weiter als Zwingli in den von Oechsli angeführten Stellen, wiewohl Zwinglis Bemerkung über Cato und Cäsar eine sehr weitherzige Deutung zuläßt. Betreffs eines Fürsten, der zwar rechtmäßig den Thron bestiegen hat, aber durch Willkür, Grausamkeit und Gottlosigkeit eine Geißel für sein Volk geworden ist, bemerkt Mariana, man müsse sorgfältig erwägen, wie ein derartiger Fürst abzusetzen sei, damit nicht ein Verbrechen durch ein anderes gesühnt werde. Der einfachste Weg sei die Berufung einer Ständeversammlung. Was diese beschließt, soll als feste Norm gelten. Man gehe stufenweise vor. Zuerst sei der Fürst zu ermahnen. Bessert er sich, so ist alles in Ordnung. Zeigt er sich unheilbar, so sei es dem Volke erlaubt, kraft einer richterlichen Sentenz dem Herrscher den Gehorsam zu verweigern. Sucht er sich mit Waffengewalt zu behaupten, so dürfe ihm das Volk mit gleichen Mitteln widerstehen und, wenn es sich anders nicht helfen könne, ihn für vogelfrei erklären und tödten[2]).

Soweit stimmen Marianas Ausführungen im wesentlichen nicht nur mit den Sätzen Zwinglis, sondern auch mit der Lehre der meisten mittelalterlichen Theologen überein: Ein rechtmäßiger Fürst darf,

---

[1]) AaO. 537. Eine ähnliche Stelle Calvins s. aaO. 538. [2]) Attente cogitandum, quae ratio ejus principis abdicandi teneri debeat, ne malum malo cumuletur, scelus vindicetur scelere. Atque ea expedita maxime et tuta via est, si publici conventus facultas detur, communi consensu quid statuendum sit deliberare, fixum ratumque habere, quod communi sententia steterit. In quo his gradibus procedatur. Monendus in primis princeps erit atque ad sanitatem revocandus. Qui si morem gesserit, si reipublicae satisfecerit peccataque correxerit vitae superioris, resistendum arbitror neque acerbiora remedia tentanda. Si medicinam respuat, neque spes ulla sanitatis relinquatur, sententia pronuntiata licebit reipublicae ejus imperium detrectare primum; et quoniam bellum necessario concitabitur, ejus defendendi consilia explicare, expedire arma, pecunias in belli sumptus imperare populis, et, si res feret neque aliter se respublica tueri possit, eodem defensionis jure ac vero potiori auctoritate et propria, principem publicum hostem declaratum ferro perimere.

wenn er ausartet und sein Volk verdirbt, unschädlich gemacht, im Nothfall getödtet werden durch die Gesammtheit der Bürger[1]).

Wie verhält es sich mit dem Usurpator? Das christliche Mittelalter vertrat die Ansicht, daß dieser unter Umständen auch von einem einzelnen getödtet werden dürfe. Der heilige Thomas von Aquin zB. lehrt, daß, wenn keine höhere Gewalt da ist, die über den Eindringling das Urtheil sprechen kann, derjenige lobenswert und verdienstvoll handelt, welcher zur Befreiung des Vaterlandes den Tyrannen tödtet[2]).

Dadurch nun, daß Mariana diese Lehre, welche nur einem Usurpator gegenüber gilt, auf einen rechtmäßigen Herrscher übertrug, der in gröblichster Weise seine Stellung verkennt, unterscheidet sich der Jesuit von der Auffassung der Vorzeit. Nach Mariana ist es einem Privatmanne, wenn er der Zustimmung der Gesammtheit sicher ist, auf diese Weise also, im Sinne Marianas, kraft einer höheren Auctorität handelt, erlaubt, einen Fürsten der gezeichneten Gattung aus dem Wege zu räumen[3]). Für das richtige Verständnis dieser Theorie ist jene Voraussetzung und Hauptbedingung Marianas nachdrücklichst zu betonen, daß durch die Tödtung des Tyrannen in Wahrheit der öffentlichen Meinung entsprochen werde, die sich nur deshalb nicht in einem

---

[1]) Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 477.
[2]) L. 2 sent. dist. 44 q. 2 a. 2 ist betitelt: Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus et maxime tyrannis und bringt an fünfter Stelle folgende Schwierigkeit: Praeterea nullus tenetur ei obedire, quem licite, imo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro de officiis (1, num. 26) salvat eos, qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire. Die Lösung des hl. Thomas lautet: Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri; tunc enim, *qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit.* [3]) Eademque facultas esto cuicunque privato, qui spe impunitatis abjecta, neglecta salute conatum juvandi rempublicam ingredi voluerit. Roges quid faciendum, si publici conventus facultas erit sublata, quod saepe potest contingere. Par profecto, mea quidem sententia, judicium erit, cum principis tyrannide oppressa republica, sublata civibus inter se conveniendi facultate, voluntas non desit delendae tyrannidis, scelera principis manifesta modo et intoleranda vindicandi, exitiales conatus comprimendi, ut si sacra patria pessumdet publicosque hostes in provinciam attrahat: qui votis publicis favens eum perimere tentarit, haudquaquam inique eum fecisse existimabo. Ed. 1599 S. 75 ff.; ed. 1605 S. 59 f.

förmlichen Beschluss der Communität bekunden kann, weil es dieser unmöglich gemacht ist, zusammenzutreten.

Davon weiß Zwingli in den erwähnten Texten nichts, und da sich der Satz Oechslis nach seiner Versicherung ‚selbstverständlich auf Mariana bezieht‘, so ist es zunächst begreiflich, was Oechsli eingesteht, daß er ‚genauer hätte sagen können: Sonst billigt Zwingli den Tyrannenmord nicht, wie später der Jesuit Mariana‘. Gewiss hätte Oechsli genauer so sagen können. Es frägt sich: Musste er nicht so sagen, wenn er genau d. h. wahr sein wollte?

4. Oechsli schreibt: ‚Ich glaube zu der Verallgemeinerung berechtigt zu sein: „die Jesuiten"‘. Denn der Visitator des Ordens in der toletanischen Provinz, Hojeda, hat für die Schrift Marianas, nachdem diese von den Revisoren approbiert worden war, die Druckerlaubnis ertheilt.

Auch andere sind von der Berechtigung dieser Schlussfolgerung überzeugt. B, d. h. Reusch in Bonn, mahnt im ‚Deutschen Merkur‘ 1892, 58: ‚Die Redensart, für die Schriften eines einzelnen Jesuiten dürfe nicht der Orden verantwortlich gemacht werden, sollten die Jesuiten nicht gebrauchen, so lange bei ihnen auch nur die Verordnung des Generals Beckx gilt, wonach ein Jesuit nichts ohne Erlaubnis des Provincials drucken lassen darf, — wenn einmal ausnahmsweise etwas bloß mit Erlaubnis des Localobern gedruckt wird, darüber an den Provincial sofort zu berichten ist, — und von allen irgendwie bedeutenden Schriften der Jesuiten der ganzen Welt wenigstens zwei Exemplare an den General zu senden sind. Wird etwas gedruckt, was dem General oder den anderen Oberen missfällt, so haben sie die Mittel in Händen, dieses Missfallen zum Ausdruck zu bringen. Schweigen sie, so darf das als Zustimmung angesehen werden‘. In demselben ‚Deutschen Merkur‘ 1891, 226 sagt Reusch: ‚Die Jesuiten würden Dank verdienen, wenn sie die jetzt für die Büchercensur geltenden Vorschriften bekannt machten. Sie würden es dadurch auch ihren Gegnern unmöglich machen, für die Schriften einzelner Ordensmitglieder den ganzen Orden oder die Ordensobern in der Weise verantwortlich zu machen, wie das nach den gedruckten älteren Verordnungen allerdings berechtigt war‘. Hätte sich Reusch diese längst gedruckten älteren Verordnungen nur etwas besser angesehen; er würde wahrscheinlich nicht gar so neugierig gewesen sein.

Die Ansicht von Oechsli, Reusch und vieler anderer beruht auf Unkenntnis des Instituts der Gesellschaft Jesu und des in ihr geltenden Rechtes. Abgesehen von officiellen Schriftstücken, die ihren Charakter deutlich genug an der Stirne tragen, können weder die Gesellschaft Jesu als solche, noch ‚der General und die anderen Oberen‘ verantwortlich gemacht werden für die literarische Arbeit eines Jesuiten,

als theilten der Orden oder auch nur die Ordensobern die in der Arbeit ausgesprochenen Lehren. Jeder Jesuit hat für das, was er schreibt, selbst einzustehen. Aber weil er Mitglied einer größeren Körperschaft ist, welche als Zweck die größere Ehre Gottes in dem Heil der Seelen verfolgt, muss er sich gewissen, in der Natur der Sache liegenden Rücksichten fügen, die er vielleicht nicht nehmen würde, wenn er außerhalb dieses Verbandes lebte. Es nimmt den Anschein, als seien die durchaus vernünftigen und weisen Bestimmungen des Institutes der Gesellschaft Jesu über die Abfassung von Büchern unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes dem heillosen Schriftstellerunwesen abgelauscht, wie es geherrscht hat, so lange der Buchdruck besteht. Was der Jesuit schreibt, soll nützlich sein, soll Wahrheit und Tugend fördern, soll fest begründet sein und sich nicht mit dem Schein, auch nicht mit dem Schein der Gelehrsamkeit begnügen, soll in seiner Art bedeutend über die Mittelmäßigkeit hinausgehen und so nach Form und Inhalt den Erwartungen entsprechen, welche man billigerweise an das Buch eines Jesuiten stellen darf. Lehren, welche gegen die allgemeine Auffassung der christlichen Schulen verstoßen, sind nicht zuzulassen. Dort wo die katholischen Gelehrten uneins sind, ist in der Gesellschaft für Conformität zu sorgen: In opinionibus etiam, in quibus catholici Doctores variant inter se vel contrarii sunt, ut conformitas etiam in Societate sit, curandum est[1]). Damit ist nicht gesagt, daß in einer Controverse unter katholischen Gelehrten alle Jesuiten thatsächlich auf der einen Seite stehen sollen und daß es keinem verstattet sei, die entgegengesetzte Ansicht zu halten. Daß dies nicht immer möglich ist, wissen die Jesuiten ebenso gut wie andere. Das hat auch ihr heiliger Stifter gewusst, als er schrieb: Idem sapiamus, idem, quoad ejus fieri possit, dicamus omnes[2]). Den Jesuiten ist wahrlich nicht das Denken, auch nicht die Freiheit des Denkens benommen; je klarer und schärfer und tiefer er denkt, desto besser. Nur der Willkür der Phantasie sind, gewiss zum Heile der Ascese und der Wissenschaft, Schranken gezogen. Jener Forderung nach Conformität wird aber vollauf Genüge geleistet, wenn jeder ernstlich und nach Kräften beherzigt, was bereits den in der Vorbereitung stehenden, jüngeren Ordensmitgliedern empfohlen wird: Sequantur in quavis facultate securiorem et magis approbatam doctrinam[3]), und allen zur Pflicht gemacht ist durch die fünfte Generalcongregation 1593/94 mit den Worten: Sequantur universi probatos maxime doctores: et quae, prout temporum usus fuerit, recepta potissimum fuerint in catholicis academiis[4]).

---

[1]) P. 3 c. 1 O = Institutum S. J. I (1869) 42 f. Vgl. Reg. revisorum gen. 8 = Inst. S. J. II (1870) 72. [2]) P. 3 c. 1 § 18 = Inst. S. J. I 39. [3]) P. 4 c. 5 § 4 = Inst. S. J. I 55. [4]) L. c. 252.

Daß der Orden selbst an seine Schriftsteller betreffs der Lehrconformität keine höheren Anforderungen stellt, geht mit Evidenz aus den regulae revisorum generalium hervor, Satzungen, welche auf Befehl der achten (1645/46) und der zehnten (1652) Generalcongregation aufgestellt worden sind und den Zweck verfolgen, ut doctrinae soliditas et uniformitas, quam Constitutiones requirunt, in Societate conservetur[1]). Auch hier heißt es ähnlich wie in den Constitutionen, es genüge zur Approbation durch den Revisor nicht, daß eine Ansicht von irgend einem tüchtigen Autor vertreten sei; es ist außerdem erfordert, daß sie der allgemeinen Lehre nicht zuwiderlaufe. Wenn aber weiterhin gesagt ist, daß ‚die Unsrigen von einander mit schuldiger Ehrerbietung reden und vielmehr darauf ausgehen sollen, ihre eigene Ansicht zu begründen, als einen Schriftsteller des Ordens, dessen Meinungen und Argumente direct zu bekämpfen', wenn es heißt, daß man im Falle einer abweichenden Ansicht, die man gegen einen Ordensbruder zu halten genöthigt ist, sich eines maßvollen Tones bediene[2]), wenn ferner schon früher durch die fünfte Congregation den einzelnen Theologen in strittigen Fragen, die sich bei dem heil. Thomas nicht finden, freie Wahl bleibt, so jedoch, daß der Gegner mit Schonung behandelt und womöglich ein Ausgleich der Meinungsverschiedenheit angebahnt werde[3]) — so beweisen Bestimmungen dieser Art, daß die von Oechsli, Reusch u. a. vorausgesetzte Uniformität der Lehre im Jesuitenorden schon während des 16. und 17. Jahrhunderts unbekannt war und daß Döllinger Recht hatte, als er einstens die Worte schrieb: ‚Im ganzen fand große Freiheit der Meinungen statt'[4]). Es ist also auf Grund der längst bekannten Verordnungen ganz und gar ungerechtfertigt, für die Schriften eines einzelnen Jesuiten den Orden verantwortlich zu machen.

Aber wozu die Revision und Approbation? Antwort: Durch sie wird der private Charakter einer Jesuiten-Schrift nicht im mindesten gestört. Durch die Heranziehung mehrerer urtheilsfähiger Männer soll einzig und allein eine höhere Garantie geboten werden dafür, daß die oben angeführten Rücksichten einer vernünftigen Freiheit auch vernünftig gewahrt werden. Die Obern selbst, der Localobere, der Provincial, der General wissen in den meisten Fällen gar nichts von dem Inhalt eines Manuscripts, das in die Revision kommt, sondern ertheilen nach der Approbation der Revisoren einfach die Druckerlaubnis. Erst das fertige Buch ist dem General und Provincial zu übersenden. Es ist eine ungereimte Consequenzenmacherei, wollte man annehmen, daß durch diese Ablieferung oder durch das Schweigen der Obern die

[1]) Inst. S. J. II 71 ff. [2]) L. c. 72 § 9. [3]) L. c. I 253ᵃ § 5.
[4]) In der Fortsetzung der Hortig'schen Kirchengeschichte II 2 (1828) 777.

Schrift nun eine officielle Ordenssache werde; wohl aber dürfte es für jedermann sehr begreiflich sein, daß die Obern einer religiösen Körperschaft instand gesetzt werden, sich über die schriftstellerischen Leistungen ihrer Untergebenen leicht zu orientieren.

Da ferner auch zwei, drei oder vier Revisoren immer Menschen bleiben und ebenso wie der Autor fehlen können, so ist es sehr wohl möglich, daß sie die Grenzen der einem Jesuiten gezogenen literarischen Freiheit übersehen [1]) und ein Manuscript approbieren, welches die Approbation nicht verdient. Wie man also von der Approbation eines Buches noch nicht auf die Zustimmung des Ordens schließen darf, sondern nur darauf, daß die Revisoren ihre Zustimmung zur Drucklegung gegeben haben, so ist andrerseits von dieser Zustimmung der Revisoren der Schluss noch nicht berechtigt, daß sie thatsächlich alle Regeln beobachtet haben, die ein Revisor des Ordens zu beobachten hat. Mit andern Worten: Weit entfernt, daß ein approbiertes Manuscript der Maßstab für eine positive Ordenslehre ist, kann es vielmehr geschehen, daß seine Veröffentlichung den hiefür geltenden Vorschriften direct zuwiderläuft, was so oft der Fall sein wird, als die Revisoren, auf denen die Verantwortlichkeit ruht, ihrer Aufgabe nicht vollkommen entsprechen.

Die Sache wird noch klarer, wenn wir auf den Fall Mariana übergehen.

5. ‚Mariana ist der einzige Jesuit, der die Ermordung eines zum Tyrannen gewordenen Fürsten vom Standpunkt des Naturrechtes, der Volkssouveränität aus vertheidigt', sagt Reusch (im ‚Deutschen Merkur' 1891, 57), eine in solchen Dingen ganz vorzügliche Autorität. Daß man die Ansicht des spanischen Jesuiten nicht zur Ordensdoctrin stempeln oder den Orden dafür verantwortlich machen darf, geht aus dem oben Gesagten hervor. Aber haben nicht wenigstens die Revisoren und Hojeda dieselbe Ansicht getheilt? Folgt keineswegs. Hojeda hat wahrscheinlich gar nichts davon gewusst, und die Revisoren konnten anderer Meinung sein und die Schrift doch approbieren. Denn kein Revisor in der Gesellschaft Jesu hat das Recht, dem Autor seine eigene Ueberzeugung aufzuzwingen und die Approbation abhängig zu machen von der Annahme der eigenen Lehrmeinung. Er hat nach den vom Verfasser gebotenen Gründen und nach den allgemeinen Gesichtspunkten vorzugehen, welche ihm die Revisorenregeln an die Hand geben. Es ist aber in der Wissenschaft nicht alles evident, auch nicht einmal so sicher, daß sich gar nichts vernünftiges dagegen sagen ließe. Ist die Beweisführung des Autors nach der Natur des Gegenstandes befriedigend und verstößt das Ganze gegen keines der erwähnten Statuten, so muss

[1]) Vgl. Reg. rev. gen. n. 6 = Inst. S. J. II 72.

der Revisor seine Approbation geben, wenn er für seine Person vielleicht auch anderer Ansicht ist. Also noch einmal: die Approbation eines Buches durch die Revisoren bedeutet nur ihre Zustimmung zur Drucklegung, nicht aber ihre Zustimmung zu dem Inhalt. So ist denn in der That, wie Reusch richtig sagt, Mariana nachweislich der einzige Jesuit, welcher die Tödtung eines zum Tyrannen gewordenen Fürsten vom Standpunkt des Naturrechts, der Volkssouveränität aus vertheidigt.

6. Durften die Revisoren Marianas Buch in der jetzt vorliegenden Form approbieren und so die Druckerlaubnis durch den Visitator Hojeda vorbereiten? Antwort: Nein. Mariana war allerdings ein Denker ersten Ranges, zudem hat er seine Lehre vom Tyrannenmord ausdrücklich genug als seine eigenste persönliche Ansicht hingestellt. Par profecto, mea quidem sententia, judicium sit (s. oben), und am Schluss des Capitels: Haec nostra sententia est a sincero animo certe profecta, in qua cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam. Die Revisoren mochten die unveränderte Fassung des Buches De rege et regis institutione, in welchem so viele vortreffliche Anweisungen stehen, für unverfänglich halten, weil die königliche Censur für das tüchtige Werk nur Ausdrücke der Anerkennung hatte, weil die Darlegung jener Theorie so gänzlich das Gepräge des zurückhaltendsten Subjectivismus trägt, und obendrein von der Theorie der Schulen nicht allzu weit abzuliegen schien. Aber gerade hier lag der Fehler. Die mittelalterliche Lehre bezog sich nur auf den Usurpator, Mariana ließ sie auch für einen rechtmäßigen, zum Willkürherrscher gewordenen Fürsten gelten. Er konnte sich auf keine namhafte Autorität berufen; denn Melanchthon und Calvin, die er hätte citieren können, sind allzu schlechte Gewährsmänner. Außerdem war durch das bereits vom Papste als rechtmäßig anerkannte Constanzer Concil ein Satz verworfen worden, den allerdings auch Mariana verwirft (ed. 1599, S. 79 f.; ed. 1605, S. 62 f.), zu dem aber doch Marianas Lehre leicht führen konnte. Kurz, das Manuscript De rege et regis institutione durfte ohne Correctur der Ansicht über den Tyrannenmord nicht approbiert werden, weil es bedeutend verstieß gegen das schon damals bekannte Decret: In iis etiam, in quibus nullum fidei pietatisque periculum subest, nemo in rebus alicujus momenti novas introducat quaestiones: nec opinionem ullam, quae idonei nullius auctoris sit, iis qui praesunt inconsultis; nec aliquid contra theologorum axiomata communemve scholarum sensum doceat (Cong. 5 [1593/94] decr. 41, in MS. d. 55, § 3).

Daraus erhellt, daß das Manuscript Marianas nicht gedruckt werden durfte, bevor nicht die Ordensobern von jener Theorie im besondern verständigt worden waren. Ohne Frage musste bei der

Wichtigkeit des Gegenstandes der General selbst zu Rathe gezogen werden. Es geschah nicht, und Aquaviva hatte Recht, daß er sich nach Kenntnisnahme der Publication 1599 über die Vernachlässigung jener Vorschrift beschwerte[1]).

Wer diese ausschlaggebenden Momente mit einigem guten Willen zu würdigen versteht, der kann unmöglich weder für die Ansicht Marianas noch für das Buch eines Jesuiten überhaupt die Gesellschaft Jesu oder auch nur ihre Obern verantwortlich machen. Ist im vorliegenden Fall etwas specifisch jesuitisch, dann ist es das Verbot, welches Aquaviva aus Anlass jener Schrift Marianas erließ. Stünde es irgend einem politischen Theoretiker frei, so zu lehren wie Mariana, der Jesuit darf es jetzt noch viel weniger als Mariana, seitdem der General unter dem 6. Juli 1610 kraft des heiligen Gehorsams und unter Strafe der Excommunication verboten hat, daß ein Mitglied der Gesellschaft Jesu ‚öffentlich oder privatim, als Lehrer oder als Rathgeber oder in einer Schrift, zu behaupten wage, irgend jemand, wer immer es sein möge, dürfe unter irgend einem Vorwande von Tyrannei Könige oder Fürsten tödten oder ihnen nach dem Leben streben, damit nicht unter diesem Vorwande ein Anlass gegeboten werde zum Verderben des Fürsten, zur Störung des Friedens und zur Gefährdung der Sicherheit derjenigen, welchen nach dem Gebote Gottes als geheiligten Personen alle Ehre zu erweisen sei.‘[2])

Das mag für Herrn Professor Oechsli als Antwort genügen. Ich will mich gern der Hoffnung hingeben, daß er als ein tüchtiger Historiker sein Urtheil ändern wird.

Uebrigens ist der ganze Mariana- und Tyrannenmordspectakel einer der ungezählten Schandflecke unserer neueren Geschichtschreibung, ein Denkmal ihrer Kritiklosigkeit und Oberflächlichkeit.

Emil Michael S. J.

Der Menschensohn, *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* I. Origenes[3]) sucht (in Matth. 22,2) die Ursache festzustellen, weshalb der Heiland sich be-

---

[1]) *Juvencius*, Historia S. J. p. 5 l. 12 n. 87: Statim atque de Marianae libro ex patribus provinciae Franciae cognovit (1599), respondit, primum collaudare se studium judiciumque provinciae, deinde aegerrime tulisse, *quod isti libri ante emissi fuissent, quam ejus rei quidquam ad se deferretur.* Ceterum et ubi primum rem accepisset, mandasse, uti corrigerentur, et sedulo daturum operam, ne quid ejusmodi in posterum accideret. [2]) *Juvencius*, Historia S. J., l. c. n. 157. Duhr S. J., Jesuiten-Fabeln 387. Vgl. Cathrein S. J., Moralphilosophie II (1891) 568 ff. [3]) *Ἅπαξ δὲ ταῦτα εἰπόντες εἰς τὸ ,Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ· δυνάμεθα καὶ τὴν αἰτίαν εὑρεῖν τοῦ συνεχῶς τὸν*

ständig υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, nicht υἱὸν ἀνθρώπου nenne. Seine Lösung ist, Christus werde durch die Wendung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als der Sohn der bestimmten Persönlichkeit bezeichnet, von der in den Parabeln unter dem Namen ἄνθρωπος die Rede ist, d. h. Gottes, des himmlischen Hausvaters; somit ist für ihn ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Die Lösung kann eine zutreffende nicht heißen, ist auch des weitern unbeachtet geblieben. Gleichwohl hat die Fragestellung des Origenes einen Vorzug, den man seither bei Erörterung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Interesse der Sache nicht hätte aufgeben sollen. Er stellt das in Frage, was jedem, der Griechisch versteht, zunächst befremdlich erscheinen muss und richtig erklärt nach allen Seiten Licht verbreitet; wenn aber nicht erklärt, stets wieder Zweifel und Bedenken selbst gegen die gefundene richtige Erklärung hervorruft: den Artikel τοῦ.

Gregor von Nazianz[1]) und Euthymius[2]), welche beide den Ausdruck als Andeutung der menschlichen Natur fassen, machen durchaus den Eindruck, daß ihnen die Thatsache des verschiedenen Sprachgebrauchs, von dem Origenes ausgeht, nicht aufgefallen ist; das gleiche ist von Epiphanius[3]) zu sagen. Glücklicherweise hat das Fehlen einer grammatisch adäquaten Erklärung den Fortschritt im Verständnis des Aus-

Σωτῆρα Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ Υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὠνομακέναι, δηλοῦντα, ὅτι ὥσπερ ὁ θεὸς ἀνθρώπους οἰκονομῶν ὡς ἐν παραβολαῖς ἄνθρωπος λέγεται, τάχα δέ πως καὶ γίγνεται, οὕτως καὶ ὁ Σωτὴρ προηγουμένως Υἱὸς ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός ἐστι καὶ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Οὐ μένει δὲ ἐν ᾧ ἐστι προηγουμένως, ἀλλὰ γίγνεται κατ' οἰκονομίαν τοῦ ἐν παραβολαῖς λεγομένου ἀνθρώπου, ὄντος δὲ Θεοῦ, κατὰ τὸ μιμεῖσθαι ὅταν ἀνθρώπους οἰκονομῇ τὸν Θεὸν λεγόμενον ἐν παραβολαῖς καὶ γινόμενόν πως ἄνθρωπον. Καὶ οὐ χρή τινα ἄνθρωπον ζητεῖν κἀκεῖνον λέγειν υἱὸν εἶναι τὸν Σωτῆρα ἀλλὰ σπάντα ἐπὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν λεγουσῶν παραβολῶν αὐτὸν εἶναι ἄνθρωπον συνετῶς ἀκούειν αὐτοῦ λέγοντος ἑαυτὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Migne PG 13, 1537 ss.

[1]) Υἱὸς δὲ ἀνθρώπου καὶ διὰ τὸν Ἀδὰμ καὶ διὰ τὴν παρθένον, ἐξ ὧν ἐγένετο, τοῦ μὲν ὡς προπάτορος, τῆς δὲ ὡς μητρὸς νόμῳ καὶ οὐ νόμῳ γεννήσεως. Orat. 30 (*Migne* 36,132). [2]) Υἱὸν δὲ ἀνθρώπου καλεῖ ἑαυτὸν βεβαιῶν ὅτι κατὰ ἀλήθειαν σεσάρκωται καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν, ὥς τινες ὑπελάμβανον. Ἄνθρωπον δὲ νῦν λέγει τὴν μητέρα αὐτοῦ. Ἄνθρωπος γὰρ λέγεται οὐχ ὁ ἀνὴρ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ γυνή. In Matth. 8,20 (*Migne* 129,293). Gegen letztere Deutung wird bei Pseudo-Justinus, Quaest. ad orthodoxos 66 (*Migne* 6,1308), ein Einwand der Ungläubigen berichtet, die sich darauf steifen, daß es stets τοῦ ἀνθρώπου nicht τῆς ἀνθρώπου heiße. Zu einer Erklärung der Wendung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kommt es aber auch hier nicht. [3]) Adv. Haer. 57 (*Migne* 41,1008).

druckes nicht vollständig gehindert. Heute ist der Irrthum, das τοῦ ἀνθρώπου wegen des Artikels von einem bestimmten Individuum zu verstehen (τοῦ θεοῦ Orig. τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῆς Παρθένου Greg. Naz. τῆς μητρὸς Euth.), desgleichen die Verirrung, aus τοῦ ἀνθρώπου den Ideal-Menschen herauszudeuten (Schleiermacher, Neander, Kahnis u. A.), glücklich überwunden, der enge Zusammenhang des Ausdruckes mit Dan. 7,13 ist erkannt und anerkannt. ‚Τοῦ ἀνθρώπου, sagt mit Recht Schanz[1]), ist weder von Adam noch von Maria, sondern generisch zu nehmen, wie das artikellose ἀνθρώπου. Alle anderen Annahmen vom Ideal des Menschen, dem Menschen als Ziel der ganzen Menschheit, dem Menschen an sich, der nichts Menschliches von sich hält und sich fremd betrachtet, sind reine Abstractionen aus dem Ausdruck, welcher doch nur eine historische Bedeutung haben kann‘. Und Meyer: ‚So oft Jesus von sich redend sagt: „Der Menschensohn“, drückt er damit nichts anders aus, als: Der Menschensohn jener Daniel'schen Weissagung d. i. der Messias‘[2]). Aehnlich Keil[3]).

Aber fragen wir nun, wie kommt es, daß die Evangelisten immer und immer wieder τοῦ ἀνθρώπου sagen, wo die Exegeten uns lehren, ἀνθρώπου zu denken, — τοῦ ἀνθρώπου bei einer Anspielung auf eine Stelle, die bei den LXX ἀνθρώπου lautete, so lassen uns die Commentare im Stich. Der grammatische Unterbau fehlt noch immer; vielleicht hängt damit zusammen, daß bändereiche theologische Encyklopädien und recht umfangreiche christologische Monographien der Erklärung derjenigen Worte, mit denen Christus am liebsten und häufigsten sich bezeichnet, absichtlich, wie es scheint, ausgewichen sind.

Specielle Veranlassung, eine neue Erklärung zur Prüfung und Besprechung für weitere Kreise hier vorzulegen, gab uns eine gelegentliche Aeußerung Lagardes, die jedenfalls darthut, daß große Folgerungen sich an die scheinbar kleinliche Frage um einen Artikel τοῦ knüpfen lassen. ‚Alle Daniel 7 benutzenden Stücke des neuen Testamentes sind jünger als 69 nach Chr. [in dieses Jahr verlegt Lagarde die Abfassung dieses Capitels] auch der aus Daniel 7 stammende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist jünger als 69, stammt aber nicht aus 𝔊 [= Septuaginta] oder Θ [= Theodotion], die בַּר אֱנָשׁ richtig υἱὸς ἀνθρώπου übertragen: τοῦ ist ein grober Fehler[4]).

II. Zunächst gilt es, die Frage genau zu stellen und den Thatbestand klar aufzufassen. Origenes stellt υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und υἱὸς ἀνθρώπου einander gegenüber; Volkmar[5]) construiert uns erst den

[1]) Comm. üb. Matth. 8,20. [2]) Handb. üb. Matth.[7] S. 213 ff. [3]) Comm. üb. Matth. S. 225—228. [4]) Mittheilungen 4,355; Gött. Gel. Anz. 1891, Jul. 1. [5]) Markus S. 197.



Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zum Theil aus Stellen, wo er gar nicht vorkommt (Ps. 8,1, sollte heißen 8,5, wo nur *υἱὸς ἀνθρώπου* ohne Artikel steht) und leitet daraus ab *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Aehnlich Andere mit kleinen Variationen.

Thatsächlich findet sich im N. T. zweimal *υἱὸς ἀνθρώπου* Jo. 5,27 Hebr. 2,16, sonst überall *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. In gleicher Weise bietet die LXX bei allen ähnlichen Wendungen im Singular oder Plural entweder zwei Artikel (Joel 1,12 Ps. 10,5 11,1 9 35,8 44,8 48,2 61,9 65,4 88,46 106,8 15 21 31 113,25 144,2 rc.) oder keinen (*α* Reg. 26,19 *β* Reg. 7,14 Ps. 20,11 56,6 79,18 145,2 Js. 51,12 52,4 rc). *Υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* Ps. 57,1 (nach Trommius) ist in *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* zu verbessern (Swete), während in *υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου* Ps. 89,3 nach den besten Handschriften *τοῦ* zu tilgen ist. Darnach muſste Origenes dem *υἱὸς ἀνθρώπου* nicht *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* entgegenstellen, und Volkmar hätte seine Erläuterung nicht von *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern von *υἱὸς ἀνθρώπου* ausgehen lassen sollen. Ausnahmen finden sich nur in dem singulären Griechisch des Ecclesiastes. Sie werden uns zum Verständnis des eben beschriebenen Thatbestandes verhelfen.

3,18 *περὶ λαλιᾶς υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου* על־דברת בני־האדם
19 *συνάντημα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου* מקרה בני־האדם
21 *πνεῦμα*[1]) *υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου* רוח בני־האדם

Die Bedeutung des *τοῦ* ist hier sofort klar. Die Uebersetzung lautet nicht ‚Kinder des Menschen‘ oder ‚Kinder der Menschen‘, sondern ‚die Menschenkinder‘. Das Griechische folgt eben sklavisch dem Hebräischen; in diesem muſs der Artikel an dem zweiten Wort ausgedrückt werden; es ist somit in dem hebraisierenden Griechisch der Artikel vor dem letzten Bestandtheil ein Wink, das Ganze mit dem Artikel zu denken. Graec. Venet. geht einen Schritt weiter; er schreibt:

18 *ἐπὶ τοῦ λόγου τῶν ἀνθρώπων*
19 *συμβεβηκὸς τοῖς υἱέσι τῶν ἀνθρώπων*
21 *τὸ πνεῦμα τῶν υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου*

wobei jedesmal der erste Artikel der griechischen, der zweite der semitischen Art sich auszudrücken gerecht werden soll. In derselben Weise erklären sich die übrigen Wendungen mit zwei Artikeln und so auch unser *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

Der Ausdruck stammt aus Dan. 7,13. Daß dort im aramäischen Texte nur בר אנש und im Griechischen genau entsprechend *υἱὸς ἀνθρώπου* steht, beweist nur, daß es sich hier nicht um eine einfache Entlehnung handelt. Zwischen Dan. 7,13 und dem Neuen Testamente

[1]) Im Sinaiticus hat der erste Corrector *τὸ* vorgesetzt, welches sich auch im Alexandrinus findet.

liegt eine Zeit der Erforschung und Deutung der Weissagung. Nicht einfache Reproduction, sondern weitere geistige Verarbeitung des Vaticiniums liegt vor, wenn, was bei Dan. 7,13 vom Messias ausgesagt wird, in *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nachgerade zum charakteristischen Namen des dort als ‚wie ein Mensch‘ aussehend beschriebenen geprägt erscheint, ‚der Menschensohn‘ = der von Daniel als Menschensohn (d. h. Mensch) bezeichnete. Hebräisch wäre der Name als Name auszudrücken durch: בן־האדם[1]), was sich allerdings im Alten Testamente in dieser Form nicht findet. Es verhält sich בן־אדם zu dem Quasi-Eigennamen בן־האדם gerade wie בן־ימיני *Βενιαμίτης* zu בן־הימיני[2]) *ὁ Β.*

Einen groben Fehler darf man *τοῦ* immerhin nennen, insofern man den classischen Sprachgebrauch als Maßstab anlegt; wir möchten es lieber einen Hebraismus nennen oder, wenn man lieber will, einen Aramaismus, denn im Aramäischen herrscht dasselbe Gesetz über die Determinierung des zweiten Bestandtheiles eines zusammengesetzten Wortes, wenn es sich darum handelt, das Ganze als determiniert darzustellen. Im wesentlichen ganz der gleiche ‚grobe Fehler‘ liegt vor wenn Apg. 5,20 these words of life griechisch lautet *τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης*, oder 13,26 this doctrine of salvation, *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης*[3]). Der Alternative *υἱὸς ἀνθρώπου* oder *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* entspricht anderweitig einerseits: *τέκνα φωτός* (Eph. 5,8), *τέκνα ὑπακοῆς* (1 Pet. 1,14), andrerseits: *τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* (Röm. 9,8), *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* (1 Joh. 3,10); ferner *ὁδὸς εἰρήνης* Luc. 1,79, aber *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* Röm. 15,33, *υἱὸς εἰρήνης* Luc. 10,6, aber *ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* Hebr. 13,20.

Die Uebersetzung von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* lautet demnach selbstverständlich nicht: der Sohn des Menschen, wie noch neuerdings selbst Weizsäcker schreibt, sondern: der Menschensohn[4]).

Nach dem Gesagten wird es leicht, die verschiedene dogmatische Verwendung unseres Ausdruckes nach den nothwendig zu machenden

---

[1]) Vgl. Gen. 6,2 את־בנות האדם *τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων*
6,4 אל־בנות האדם *πρὸς τὰς* „ „ „
11,5 בני האדם *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*
Sowohl Delitzsch als Salkinson geben in ihren hebräischen Uebersetzungen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* richtig mit בן־האדם wieder. [2]) Vgl. בית־הלחמי *ὁ Βηθλεεμείτης*, בית־השמשי *ὁ ἐν Βαιθσαμύς*, אבי־העזרי der Abiezrit, בית־האלי der Mann aus Bethel (nicht aus dem Hause Eli; vgl. Lit. Centralbl. 1891, 1519). [3]) *Winer*, Grammar of N. T. Greek[9] p. 298. [4]) Wenn nach Lagarde (Mittheil. 4,209) nur solche Aussprüche Jesu als echt gelten sollen, die sich als aramäisch gedacht erweisen, so wird auf Grund unserer Erklärung gerade der ‚grobe Fehler‘ zum Stempel der Echtheit für verhältnismäßig viele Aussprüche Christi.

philologischen und kritischen Voraussetzungen zu unterscheiden; Wert oder Unwert ergibt sich daraus von selber.

Bedeutende Theologen der Vergangenheit und Gegenwart wollen aus dem Ausdruck ‚der Menschensohn‘ die wahre menschliche Natur Christi beweisen. Dabei muſs der Ausdruck von Dan. 7,13 ganz abgelöst werden; die im Griechischen und auch im Syrischen[1]) strenge festgehaltene Unterscheidung zwischen *υἱὸς ἀνθρώπου* und *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* wird nicht beachtet, die Deutung verschiedener Stellen des Neuen Testaments wird gekünstelt und erzwungen, der Artikel *τοῦ* als individualisierend auf Adam, Abraham, Maria gedeutet oder, da all das seine Inconvenienzen hat, ignoriert. Dazu kommt noch eine nicht zu unterschätzende apologetische Schwierigkeit. Daß Christus Mensch war, muſste bei denjenigen, die mit ihm alltäglich Verkehr hatten, einer wiederholten Versicherung gar nicht bedürfen; um so mehr war es nöthig, auf seine höhere Sendung und seine Gottheit hinzudeuten und sie einzuprägen. Hat nun Christus wirklich das, was selbstverständlich sein sollte, eingeschärft, und das was höher und schwerer war, immer unter Hinweis auf das Niedere, Leichtere umgangen?[2]) Kein kluger menschlicher Lehrer wird so handeln. Auch Christus hat so nicht gehandelt, wenn Filius hominis auf seine höhere Sendung und Gottheit hinweist. Damit kommen wir zur anderen, richtigeren Verwendung, die unser Ausdruck bei den Dogmatikern gefunden hat: ‚Der Menschensohn‘ —

[1]) Ceriani (Monum. Sacr. et Prof.) schreibt hierüber: Contuli loca omnia Matthaei Evangelii in quibus *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* (sic) occurrit de Christo, non solum in Pescito ed. Lee, addita collatione Jones duorum veterum codicum et Bar-Hebraei, sed etiam in versione edita a Cureton, insigni quidem praeter alia etiam Syriaci sermonis proprietate: sed nunquam בר אנשא vel ברנשא, quod idem est, sed semper ברה דאנשא adhibetur pro Graeca forma allata, quantum quidem videre licuit. Contra *ἄνθρωπος* vertitur per ברנשא .. In Vers. Hier. Dominus noster vocatur: ברה דברנשא et ברה דגברא, quod etiam exstat in ed. Cureton. — Citiert bei Payne Smith, Thes. syr. I 582. Eine Abweichung vom Griechischen konnte ich nur Joh. 5,27 und Hebr. 2,6, d. h. an den zwei Stellen finden, wo der gr. Text keinen Artikel hat: *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστι*, Syr.: דברה הו דין דאנשא. Hat demnach der Syr. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gelesen? Die Lateiner, die Filius (nicht *filius*) hominis schreiben oder drucken, denken sich die Sache ganz wie der Syrer. Tischendorf und Westcott-Hort scheint diese Variante entgangen zu sein. — Hebr. 2,6 ist *υἱὸς ἀνθρώπου* die genaue Wiedergabe des Psalmwortes (8,5), Syr. ברה דאנשא reflectiert die messianische Deutung desselben; welches ist die bessere Lesart? Tischendorf und Westcott-Hort haben auch hier die Variante übersehen. [2]) Bei Matthäus bezeichnet sich Christus als ‚den Menschensohn‘ 32mal, bei Marcus 14mal, bei Lucas 27mal, bei Johannes 12mal. Nie wird der Name sonst jemanden beigelegt.

ein Beweis für die höhere Sendung und Gottheit Christi. Natürlich ist das nur möglich, indem man die bei Dan. 7,13, und in Fortführung der dort grundgelegten Betrachtungsweise im Neuen Testamente an diesen Ausdruck geknüpften oder mit ihm in Beziehung gesetzten Aussagen heranzieht[1]). Diese Aussagen sind eben derart, daß dieselben klar erfaßt und consequent verfolgt nothwendig zur Annahme der messianischen Würde und Gottheit führen. Wir betonen: klar erfaßt und consequent verfolgt. Daraus folgt von selbst die Möglichkeit, daß jemand in irgend einer Weise an den ‚Menschensohn' glauben konnte, ohne zu dieser Erkenntnis gelangt zu sein. Die Frage Christi bei Matth. 16,13: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, hat also einen sehr guten Sinn, und ist durchaus nicht ein stichhaltiger Einwand gegen unsere Auffassung. Auch ist es nicht nöthig, hier mit Schürer[2]) auf die Parallelstellen Marc. 8,27 = Luc. 9,18 sich zurückzuziehen, welche das Wort ‚Menschensohn' nicht enthalten. Warum der göttliche Heiland gerade mit diesem Namen sich bezeichnete, ist nunmehr nicht schwer zu sagen. Der Grund ist kein anderer als der für den Gebrauch der Parabeln. ‚Wer da hat, dem wird gegeben, ja überschwänglich gegeben werden'. Das bewährte sich an allen, bei denen das alttestamentliche Offenbarungswort auf fruchtbares Erdreich gefallen war. Unter Christi Lehrthätigkeit, seinen Andeutungen und manchfaltigen Hinweisen entfaltet sich das unscheinbare Körnlein, und die schönste Frucht der von übernatürlicher Gnade getragenen Entwicklung und allmählich reifenden Erkenntnis ist das Bekenntnis des heil. Petrus, daß sein Lehrmeister, der ‚Menschensohn', kein anderer ist, als ‚der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'. Für die andern aber war die Bezeichnung gerade dunkel und vieldeutig genug, so daß sie sahen und doch nicht sahen, hörten und doch nicht hörten noch verstanden (Matth. 13,13).

Ditton Hall. Joh. K. Zenner S. J.

Von **Hurters Nomenclator literarius** recentioris theologiæ catholicæ theologos exhibens, qui inde a concilio tridentino floruerunt ætate natione disciplinis distinctos, ist der 1. Bd enthaltend das erste nachtridentinische Jahrhundert in zweiter stattlicher und handlicher Auflage (bei Wagner, Innsbruck, 1892. XIV, 630 S.) erschienen. Sie nennt sich aucta et emendata, und ein nur oberflächlicher Vergleich mit der 1. Aufl. zeigt in der That, daß kaum eine Seite unverändert geblieben ist. Ueberall finden sich Berichtigungen, Erweiterungen und Ergänzungen. Wohl um 2—300 Theologen mehr,

---

[1]) Vgl. *Maranus*, Divinitas D. N. Jesu Christi (ed. Wirceb.) p. 64 s.; *Knabenbauer*, Comm. in Dan. p. 196; Rohling, Daniel S. 201 ff.
[2]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi II 626.

die auf dieses erste Jahrhundert (1564—1663) entfallen, kommen zur Sprache. Die Ordens- und Missionsgeschichte, theologische Bibliographie und Askese finden eigene Berücksichtigung. Daher kommt es, daß zB. der hl. Franz von Sales, der indessen zum Kirchenlehrer erklärt worden ist und in der 1. Aufl. nicht einmal erwähnt wurde, nun eine längere Besprechung findet. Das bedeutend größere Format und der engere Druck bewirkten eine erhebliche Verminderung der Seitenzahl (statt 1028 der 1. Aufl. zählt diese nur 630). Mittelst der Tabellen, der besseren Gruppierung bei den einzelnen theologische Disciplinen und dem eingehenden Realindex ist es nun ein leichtes übersichtlich die Literatur und geschichtliche Entwickelung derselben zu bieten, von Periode zu Periode zu verfolgen, und in jeder wichtigeren Frage die bedeutenderen Werke, die darüber handeln, zu finden. Jedenfalls ist reichliches Material geboten zu einer Geschichte aller theologischen Fächer in den letzten Jahrhunderten, und manche bibliographische Verzeichnisse und Werke können daraus ergänzt und vervollständigt werden. Gute Dienste leisteten dem Verfasser bei dieser neuen Auflage, wie aus den Citaten ersichtlich ist, so manche indessen erschienene tüchtige Werke und Zeitschriften, namentlich die 2. A. von De Backers Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus, und die sorgfältig von Sommervogel überarbeitete und erweiterte 3. Aufl. derselben[1]); die neue Aufl. des Freiburger Kirchenlexicons, Gillons Literary and Biographical History of the English Catholics, wovon leider erst 3 Bände erschienen sind (London); Roskovány, De rom. pontifice; Räß, Die Convertiten, Hülskamps Literarischer Handweiser, manche Aufsätze in den hist.-polit. Blättern, Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts 3. Bd, die überaus reichhaltigen und sorgfältig bearbeiteten Antiquariatskataloge von Rosenthal usw.; weniger, als man erwarten könnte, die Allgemeine deutsche Biographie, die obwohl sie schon 32 starke Bände zählt, zwar über alle möglichen Schauspieler und Sängerinnen und andere unbedeutende Größen genaue Aufschlüsse bietet, von katholischen Theologen aber sehr wenig zu berichten weiß.

Endlich ist auch wieder einmal nach langer Unterbrechung ein Bändchen der **Opuscula selecta SS. Patrum** (das 6. der 2. Series) bei Wagner in Innsbruck 1892 erschienen, enthaltend S. Gregorii M. rom. pont. XL homiliarum in Evangelia ll. 2, 392 S. Es sind zwar diese Homilien dem Klerus vielfach bekannt, da kaum eine derselben sein wird, die nicht durch ein Bruchstück im Brevier vertreten ist, was auch wohl der Grund sein mag, daß sie vielleicht nicht mehr als einmal (Ingolstadt 1822) separat herauskamen. Nichtsdestoweniger ver-

[1]) S. hierüber Zeitschrift 15 (1891) 374.

dienen sie einen Separatabdruck, da doch der bedeutend größere Theil derselben in das Brevier nicht aufgenommen werden konnte, und auch diese im Brevier nicht vertretenen Partien des Guten und Nützlichen viel enthalten. H.

Adolf Harnack hielt es in ‚Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.‘ Bd 5 Hft 1 (1888) für ausgemacht, daß der pseudocyprianische Tractat **De aleatoribus** das Werk eines Papstes sei, und zwar galt ihm mit höchster Wahrscheinlichkeit P. Victor (180—199) als der Verfasser des Schriftchens[1]). Seitdem ist dieser Gegenstand vielfach untersucht worden, und die Forscher sind zu den verschiedensten Ergebnissen gelangt. Funk schließt seine Abhandlung im ‚Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft‘ 1889, 22 mit den Worten: ‚Die Schrift De aleatoribus ist eine Homilie, verfasst im dritten Jahrhundert und wahrscheinlich in der zweiten Hälfte desselben, gehalten an einem nicht näher zu bestimmenden Orte‘[2]). Miodonski und der Engländer Sanday nennen Papst Miltiades (311—314) als den Auctor. Zwischen den Ansichten von Funk und Miodonski-Sanday steht das Resultat einer Arbeit, welche aus dem von Professor Bernhard Jungmann an der Universität Löwen gegründeten Seminar für Kirchengeschichte hervorgegangen ist: Étude critique sur l'opuscule De aleatoribus par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'Université catholique de Louvain, Louvain 1891. Im Vorwort werden fünf Mitglieder dieses Seminars als die Verfasser der einzelnen Abschnitte erwähnt; man wird ihnen das Zeugnis geben müssen, daß sie sich ihrer Aufgabe mit viel Verständnis und Gründlichkeit unterzogen haben. Für die Kritik kommen vor allem die drei letzten Capitel inbetracht: Nature, auteur et âge de l'opuscule (51 ff.), De aleatoribus et S. Cyprien (61 ff.) und Comment notre anonyme et S. Cyprien citent les Écritures (102 ff.). Das gegen Harnack stark ablehnende Resultat weist mit ‚sehr großer Wahrscheinlichkeit‘ (54) einen römischen Bischof als Verfasser auf, einen Papst, der indes die Homilie nicht vor Cyprian, sondern sicher nach ihm, aber vor dem fünften Jahrhundert geschrieben hat. Sehr eingehend wird gezeigt, daß die Werke des hl. Cyprian in der anonymen Schrift benützt worden sind. Die Nothwendigkeit des Schlusses auf die Auctorschaft des P. Miltiades als eines gebornen Afrikaners wird aus dem Grunde geleugnet, weil die in der Homilie wiederkehrenden Afrikanismen sich auch durch die fleißige Lesung cyprianischer Schriften erklären lassen (100).

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1888, 742 ff. und 1890, 1 ff. [2]) Vgl. Funk in der Tübinger Quartalschrift 1891, 179 über W. Haller.

Einen Beweis für den bedeutend früheren Ursprung des Tractates De aleatoribus glaubte Harnack darin gefunden zu haben, dass hier Altes und Neues Testament noch nicht als geschieden, dass zwar Propheten und Evangelium als gleichwertig, die Schriften der Apostel aber als minder ehrwürdig und mit grösserer Freiheit citiert erscheinen. Dieser Auffassung gegenüber, die mit Harnacks Theorie von der Dogmenbildung usf. eng zusammenhängt, beleuchtet der sehr gehaltvolle Schlussabschnitt die Thatsache, dass die Schrift De aleatoribus in der Wertschätzung von ‚Bibel' und ‚Apostel' auch nicht den geringsten Unterschied kennt; beide sind pleni Spiritu sancto, dominicae inspirationis gratia und Theile der scriptura sancta et divina (132). Tout l'édifice, si laborieusement érigé par M. Harnack, heisst es am Schluss der Arbeit, est bâti sur le sable. Il est disloqué par plusieurs arguments du savant professeur lui-même, miné déjà par la comparaison avec l'évêque de Carthage et complètement renversé par l'examen attentif du texte même de l'opuscule (133). Die Löwener Étude critique ist das Muster einer Seminarstudie.

Emil Michael S. J.

Kleinere Mittheilungen. Eine kleine Mariologie von nicht kleinem Werte bietet P. Legnani S. J. in seinem Büchlein: De secunda Eva, commentarius in Protoevangelium (Venetiis Typographia Aemiliana, 1888. X, 102 p.). Es wurde in den letzten Jahren öfters die nicht unberechtigte Klage laut, dass von theologisch zu wenig gebildeten Autoren der heiligsten Gottesmutter, allerdings in der besten Absicht, dogmatisch unhaltbare Ehrentitel beigelegt würden, die nur den Spott der Religionsfeinde herausforderten. Von einer andern, ebenfalls katholischen Seite wird uns über die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria eine Lehre als katholische Wahrheit vorgetragen, von der wir nicht wissen, wie wir sie auf befriedigende Weise in Einklang bringen können mit der Bulle Ineffabilis Deus. — P. Legnani legt seinem Werkchen eine eingehende Exegese von Genesis 3, 15 zugrunde und leitet dann aus dem Protoevangelium die Ehrenvorzüge der Mutter des Herrn ab, insbesondere ihre unbefleckte Empfängnis, die Gnadenfülle der zweiten Eva, ihre Freiheit von der Begierlichkeit, ihren vollen Sieg über den Tod, ihre Mutterschaft allen Gläubigen gegenüber. Bei den einzelnen Punkten wird die aus dem Protoevangelium eruierte Wahrheit durch die andern Quellen der Offenbarung bekräftigt. Wir heben speciell hervor art. VII: de secunda Eva in doctrina s. Pauli ad Rom. V, worin L. aus dem Texte des Apostels selbst in recht ansprechender Weise nachzuweisen sucht, die zweite Eva könne ebenso wenig eingeschlossen sein, wie die erste; art. XI u. XII: de corporali B. M. V.

Assumptione, prout in oraculo Geneseos continetur — de hujus privilegii certitudine ac definibilitate; art. XIII: de B. M. spirituali quoad nos Maternitate theologice spectata et de Coredemptricis munere; besonders treffend scheint uns die Erklärung von Jo. 19, 26.

— Die Annales de Philosophie chrétienne, zugleich das Organ der Société de s. Thomas d'Aquin, widmen sich mit Geschick und Erfolg einer der Gegenwart entsprechenden Pflege der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Wir heben aus dem reichen Inhalte des letzten Jahrganges nur eine gediegene Artikel-Serie von Domet de Vorges hervor, die den Titel führt: La perception et la psychologie thomiste. Die vier ersten Artikel (April, Mai, Juli, September) lassen sich als eine beachtenswerte Revision der peripatetischen Lehren über das sinnliche Erkennen, als eine Prüfung derselben an den Entdeckungen der empirischen Wissenschaften bezeichnen. In den weiteren Artikeln, welche sich mit dem intellectuellen Erkennen beschäftigen, interessiert die Stellung des Verfassers zur Lehre vom intellectus agens. Er entwickelt eine Ansicht, welche sich mit keiner der bis jetzt vorgetragenen decken dürfte. Scherzweise bemerkt er selbst, man habe bereits 175 verschiedene Darstellungen dieser berühmten Theorie (vom intellectus agens) zusammengezählt; die seine werde zweifelsohne die 176ste sein. — Wir machen noch aufmerksam auf die im November-Hefte abgeschlossene Artikel-Reihe A. Ackermanns: De la notion de liberté chez les anciens philosophes. Nicht gelungen ist unseres Erachtens ein Artikel des Maiheftes: Les preuves de l'existence de Dieu réduites à une preuve unique.

— Auf Anregung des hochwürdigsten Bischofs Franz Maria Doppelbauer von Linz ist Herr Konrad Meindl, Stiftsdecan in Reichersberg, mit der Abfassung einer Biographie des großen Bischofes Franz Joseph Rudigier beschäftigt. Bis jetzt ist ein starker Band von 847 S. 8° mit sieben Illustrationen erschienen (Linz, Administration zur Herausgabe der Werke Bischof Rudigiers im bischöfl. Priesterseminar). Wie wir aus dem Vorwort ersehen, stand dem Verfasser ein reichhaltiges Material zu Gebote, darunter außer den vom gegenwärtigen Bischofe herausgegebenen Werken Franz Josephs dessen handschriftlicher Nachlass, eine vieljährige Correspondenz mit Kirchenfürsten, allerhöchsten Personen usw. Die gewissenhafte Benützung der Quellen hat es dem Verfasser, der sich seiner Arbeit sichtlich mit großer Liebe und Hingebung gewidmet, ermöglicht, ‚ein getreues Bild des heiligmäßigen Wandels des großen Bischofs, seines Lebens und Strebens in opferreicher Liebe für Gott, die Kirche und den Kaiser, seiner Kämpfe und Leiden, zugleich auch ein Stück Kirchengeschichte' zu liefern. Wie der große Bischof in seinem Leben weit über Oesterreich hinaus sich hohe Verehrung erworben,

so wird, hoffen wir, die Geschichte seines Lebens und Wirkens weit über Oesterreich hinaus Interesse erwecken. Der naturgemäßen Rücksicht des Verfassers auf die Linzer Diöcesanen muss man es zugute halten, wenn die Beschreibung mancher für das Charakterbild des Bischofs minder wichtiger Begebenheiten, wie zB. einzelner Festlichkeiten in Linz etwas weitläufig ausgefallen ist.

— Dr. A. Stöckl ist durch seine größeren philosophie-geschichtlichen Werke: ‚Geschichte der Philosophie des Mittelalters' (drei Bände) und ‚Geschichte der Philosophie der neueren Zeit' (zwei Bände) für den christlichen Philosophen, der sich einen tieferen Einblick in den Entwicklungsgang der menschlichen Forschung in diesen großen Zeiträumen verschaffen will, ein sicherer und fast unentbehrlicher Führer. Wir machen daher mit Freude auf sein neuestes Werk: Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (Mainz, Kirchheim, VIII, 435 S.) aufmerksam. Die patristische Epoche, die Zeit der Grundlegung der christlichen Philosophie, die Zeit, wo eine Reihe der größten Denker im Lichte der geoffenbarten Wahrheit aufs neue die philosophische Behandlung der schweren Fragen in Angriff nahm, um deren befriedigende Lösung die vorchristliche Zeit sich vergebens abgemüht hatte, gehört gewiss zu den interessantesten Partien der Geschichte der Philosophie. Der Umstand, daß bei außerkirchlichen Autoren diese Periode höchstens inbezug auf einzelne Punkte oder Personen das Verständnis und die Würdigung findet, die sie verdient, ist wohl leicht erklärlich, macht aber für uns das vorliegende Werk aus der berufensten katholischen Feder umso wertvoller.

— Ein bedeutendes Werk über die heiligmachende Gnade veröffentlicht Abbé Bellamy, Professor am Priesterseminar zu Vannes, unter dem Titel: La Vie surnaturelle considerée dans son principe (Paris, Retaux, 1891. VII, 343 S.) B. schreibt nicht blos für Fachtheologen, sondern sucht in einem etwas weiteren Kreise tieferes Verständnis und Wertschätzung des übernatürlichen Lebens zu wecken, redet darum in gleicher Weise zum Herzen wie zum Verstande. Er behandelt seinen Gegenstand mit voller theologischer Sicherheit, mit Begeisterung und doch großer Vorsicht in stetem Anschluss an die erprobtesten Gottesgelehrten. Seinem Zwecke entsprechend vermeidet er eingehende Erörterungen über Controversfragen, untersucht dafür umso gründlicher die geheimnisvolle Vereinigung der Seele mit den einzelnen Personen der heiligsten Dreifaltigkeit.

— P. Th. de Régnon S. J., bekannt durch seine Controversschriften: Bannèz et Molina; Bannèzianisme et Molinisme, ist mit der Veröffentlichung von Études de Théologie positive sur la sainte Trinité (Paris, Retaux, 1892) beschäftigt. Das Werk soll 3 Bände umfassen. Der uns vorliegende 1. B. (XI, 514 S.) führt

den speciellen Titel: Exposé du dogme. Der 2. B. wird die Theorien der lateinischen, der 3. B. die der griechischen Väter über die göttlichen Hervorgänge bringen. Diese Eintheilung fordert die Frage heraus: Gibt es denn einen so großen Unterschied in der Lehre der Lateiner und Griechen, daß sich eine solche Trennung rechtfertigen läßt? P. de R. beantwortet die Frage entschieden bejahend. Bei aller Einheit im Glauben findet er in der speculativen Erfassung des Dogmas einen tiefgreifenden Unterschied und erwartet von der Klarlegung desselben einen wirklichen Fortschritt der Wissenschaft. — In einer Einleitung von 47 S. werden hauptsächlich erkenntnis-theoretische Fragen erörtert und manche Desiderata für Philosophie und Väterstudium niedergelegt. Die Exposition des Dogmas geschieht in 7 Studien ganz nach der Methode, die in der Vorrede angekündigt wird: L'auteur ne s'est astreint à aucun ordre convenu. Il a étudié chaque Père et chaque Docteur tantôt en lui même pour bien comprendre sa pensée, tantôt en le comparant à d'autres. Ajoutons, que certaines questions sont très développées, parce qu'on est tombé sur une mine féconde; tandis que d'autres ne sont qu'effleurées, parce que la perspicacité a manqué pour en comprendre l'interêt ou pour les approfondir. Obschon wir hier auf den Inhalt der einzelnen Studien nicht näher eingehen können, glauben wir doch im allgemeinen bemerken zu können, daß der Leser in denselben eine Reihe der erhabensten und lichtvollsten Gedanken der Väter über das unergründliche Geheimnis finden werde, die er in den gewöhnlichen Tractaten de Trinitate vergebens suchen würde. Ob die praktischen Rücksichten, welche wahrscheinlich bestimmend eingewirkt haben, es wohl genügend rechtfertigen, daß Verf. alle Väterstellen in französischer Uebersetzung und nur in dieser bringt? Wir fühlen außerdem einigen Zweifel, ob auch nur die französischen Theologen dem Verfasser besonderen Dank wissen werden, daß er ein derartiges Werk nicht in lateinischer Sprache geschrieben hat. K.

— In einem altkatholischen ‚Reformorgan' heißt es: ‚Das Unbeschreibliche, hier ist es gethan. In der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" von Hilgenfeld in Jena 25, 2. H. S. 220 steht folgendes zu lesen: „Thomas v. Aquin wird von dem jetzt regierenden Papste seiner Kirche als Meister- und Musterlehrer empfohlen und auf den Universitäten und in den theologischen Seminarien dem Unterricht im christlichen Dogma und in der Philosophie zugrunde gelegt. Und er ist es wert. Denn mögen Altkatholiken und einseitige Protestanten in demselben Maße, als der Papst ihn lobt, des neuen Musters Verstand, Gelehrsamkeit und Charakter verkleinern, wer ihn aus seinen eigenen Werken kennt, wird ihn bewundern — und, so hoch auch Lessing im Antigöze die lutherischen Dogmatiker stellt, ihn als Systematiker dennoch höher stellen. Wer unbefangen und in biblischer

Einfalt an die Summa des Aquinaten tritt, der wird gern noch heute das Urtheil des Mittelalters unterschreiben, dies sei bei all seinen Mängeln ‚ein Werk, an dem Christus selbst sich freue'. Aber auch philosophischen Scharfsinn und dialektische Gewandtheit wird man dem Aquinaten füglich nicht absprechen können. Ja selbst auf Nebengebieten dringt sein Forschergeist in ungeahnte Tiefen. Hat man doch noch neuerdings wegen einer höchst denkwürdigen Stelle Thomas in der Entdeckung des Blutkreislaufs zum Vorläufer Harveys gemacht. Dazu kommt, daß Thomas als Homilet eine seltene Begabung zeigt; unsere protestantischen Geistlichen könnten für ihre Predigten in Schriftgedanken und durchaus praktischen Nutzanwendungen noch heute viel von ihm lernen". So nicht etwa in der Zeitschrift der Innsbrucker Jesuiten, sondern in der Hilgenfeldschen, Herr Tollin, Prediger der französisch-reformierten Gemeinde in Magdeburg'. — Das Bischen Lob, das ein Protestant dem heiligen Thomas zollt, hat bei einem Vertreter des Altkatholicismus tiefempfundenes Misbehagen wachgerufen. Also nicht blos über das Jahr 1870 müssen wir zurückgreifen zur Auffindung der reinen katholischen Lehre, sondern selbst über das Jahr 1274 muss zurückgegriffen werden? Aber wie weit denn? Etwa bis über das Apostelconcil? L.

Abhandlungen.

Die Prädestinationslehre des heiligen Bonaventura.

Mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in der neuen Gesammtausgabe der Werke Bonaventuras.

Von **Max Limbourg** S. J.

Den geeignetsten Maßstab zur Beurtheilung der Prädestinationslehre eines Theologen bietet dessen Ansicht über das vorausgehende und nachfolgende Wollen Gottes.

Vorausgehend und nachfolgend sind relative Begriffe und setzen ein Drittes gleichsam als Grenzscheide voraus. Die Grenzscheide nun, rücksichtlich deren das Wollen Gottes jene Zweitheilung zuläſst und fordert, muſs unbestritten als Angelpunkt gelten, um den sich die inhaltsschwere Frage über die Gründe der ewigen Vorherbestimmung und Verwerfung unverrückbar bewegt. Hier liegt das Princip, von dem jede Entwicklung dieser Frage auszugehen hat, hier das Fundament, auf dem sich die Prädestinationslehre naturgemäß aufbaut[1]).

[1]) Solutio hujus quaestionis (quis sit terminus prae quo voluntas Dei dicatur *antecedens* et *consequens*) tanti est momenti, ut ab ea velut a suo principio ac fundamento pendeat sincera interpretatio fere totius doctrinae de voluntate salvifica et de praedestinatione ad gloriam. Card. *Franzelin*, De Deo[2] 499.

Wo suchte denn nun der hl. Bonaventura die Grenzscheide zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Wollen Gottes? Die Lösung dieser Frage legt, wie bemerkt, die Fundamente bloß, auf denen das ganze uns gegenwärtig beschäftigende Lehrgebäude des großen Scholastikers ruht; sie eröffnet uns die einzig richtige Perspective zur Beurtheilung des inneren Auf- und Ausbaues seines hier zu erschließenden Systemes.

Nach Darlegung der vom Lombarden festgehaltenen Ansicht des hl. Augustinus über das Apostelwort: Gott will, daß alle Menschen selig werden, bekennt sich der seraphische Lehrer zu der vom hl. Johannes v. Damascus aufgestellten Unterscheidung zwischen *προηγούμενον* und *ἑπόμενον θέλημα*[1]).

Nach der Lehre des Damasceners will Gott zufolge seines vorausgehenden Wollens das Heil aller Menschen. Denn nicht um uns zu strafen, hat er uns erschaffen, sondern, da er gut ist, um uns theilnehmen zu lassen an seiner Gutheit. Die Sünden will Gott strafen, weil er gerecht ist. Wir nennen demnach das erste, vorausgehende Wollen oder das Wohlwollen (*εὐδοκία*) jenes, das in Gott selbst seinen Grund hat (*ἐξ αὐτοῦ ὄν*); das zweite, nachfolgende Wollen oder das Zulassen (*παραχώρησις*) dagegen jenes, dessen Ursache in uns ist (*ἐξ ἡμετέρας αἰτίας*). De fide orthod. 2, 29.

Im Anschlusse an diese Lehre gibt Bonaventura folgende Erklärungen. Das vorausgehende Wollen Gottes bezieht sich auf den Zweck, um dessentwillen der Mensch erschaffen ist; sonach umschließt es nur Gutes. Das nachfolgende Wollen hingegen führt diesen Namen nicht, weil es etwa erst auf die in der Zeit factisch gesetzten Verdienste folgte, sondern weil es das ewige Vorherwissen der Verdienste voraussetzt und darum als ein diesem Vorherwissen nachfolgendes gedacht wird. Jenes erstere Wollen wird gemeinhin ein bedingtes genannt, oder ein Wollen, infolge dessen Gott, so weit es an ihm liegt, etwas will, während das andere ein absolutes genannt wird. Der Grund,

[1]) Molina glaubt, der hl. Johannes von Damascus habe zuerst diese Unterscheidung in die Theologie eingeführt: primus egregiam illam distinctionem voluntatis divinae in antecedentem et consequentem invexit (Concordia q. 19 a. 6 disp. 1). Dagegen bemerkt Card. Franzelin: Ex Chrysostomo Damascenus suam expressit doctrinam, quem deinde Scholastici secuti sunt. AaO. 502.

der uns veranlaſst, in Gott dieses doppelte Wollen zu unterscheiden, liegt nicht im göttlichen, in sich ungetheilten Willen, sondern in den Dingen, auf die der göttliche Wille sich erstreckt[1]). Der Satz, Gott will, daß alle Menschen selig werden, muſs also, fährt der Heilige fort, von dem vorausgehenden Wollen Gottes verstanden werden. So viel an ihm liegt, will Gott das Heil aller Menschen. Wie die allen Menschen gegebene Natur und die allen bereit gehaltene Gnade zeigt, erweist sich als Object des vorausgehenden Wollens Gottes die Hinordnung des Menschen zum Heile (ordinabilitas ad salutem). Gott gab nämlich einerseits dem Menschen eine Natur, die ihn befähigt, Gott zu erkennen, den erkannten zu finden, dem gefundenen anzuhängen und so selig zu werden; andererseits bietet Gott dem Menschen die Gnade an durch die Sendung und Hinopferung seines Sohnes, dessen Erlösungspreis hinreicht zur Rettung aller; ebenso giebt und zeigt Gott dem Menschen Gesetze und Vorschriften des Heiles; endlich ist er willfährig allen, die ihn suchen, und nahe allen, die ihn anrufen. So umschließt denn das vorausgehende Wollen Gottes die Hinordnung und die Bestimmung des Menschen zum Heile, und die Bereitwilligkeit Gottes, allen, die zum Heile gelangen wollen, seinen Beistand nicht zu versagen. Nicht das Heil, sondern die Hinordnung zum Heile, d. h. die von Seite Gottes gebotene Möglichkeit und Befähigung zur Erreichung des Heiles, bilden den Gegenstand des vorausgehenden Wollens Gottes. Gemäß seines nachfolgenden Wollens will Gott in Wirklichkeit das Heil nur jenen Menschen geben, von denen er vorhersieht, daß sie durch die ihnen verliehene wirkliche und heiligmachende Gnade zum Heile gelangen; der Gegenstand dieses Wollens ist also die factische Erreichung des Heiles[2]). So der seraphische Lehrer.

---

[1]) Voluntas antecedens est voluntas respectu ejus, propter quod Deus hominem fecit et est irrefragabiliter bonorum. Voluntas autem consequens est voluntas, non quae sequitur merita, sed quae vult aliqua *secundum praescientiam meritorum* . . Prima, scilicet antecedens. dicitur a magistris voluntas conditionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi sive intelligendi. 1. dist. 46 q. 1.

[2]) Velle ergo hominem antecedenter salvare, est ordinatum ad salutem

Vollständig gleichen Auseinandersetzungen begegnen wir an anderen Stellen. Der Heilige betont wiederholt, Gott habe zufolge seines vorausgehenden Wollens nicht nur allen Menschen eine Natur gegeben, durch die sie zum Heile zu gelangen veranlagt seien, er sei auch überdies bereit, hierzu seine Unterstützung in dem Maße zu gewähren, daß der Heilsverlust nicht wegen mangelhafter Beihilfe Gottes erfolge[1]). Das nachfolgende Wollen dagegen, weil es eben das thatsächliche Verhalten des freien Willens mit inbetracht zieht, berücksichtige zunächst die Existenz des Menschen[2]); sodann das Verhalten des freien Willens, d. h. die Mitthat des Menschen[3]). Folglich umfasse es nicht, wie das vorausgehende, die Natur als solche, sondern die Person, inwieferne eben diese als Trägerin der freien That durch letztere sich zur Erlangung des Heiles befähigt habe[4]). Kurz, das göttliche Vorherwissen der merita hominum futura finaliter[5]) werde von dem nachfolgenden Wollen Gottes vorausgesetzt. — Nach der Lehre des hl. Bonaventura heißt also der göttliche Heilswille ohne Rücksicht auf die Verdienste des Menschen betrachtet, voluntas antecedens; derselbe Heilswille dagegen unter Berücksichtigung der Verdienste oder Mißverdienste des Menschen, voluntas consequens. Von letzterem sagt denn auch der heilige Lehrer schlechthin, secundum præscientiam vult (Deus) illa, quae vult[6]). Und so kann und muß festgehalten werden, daß Heil oder Unheil von der Selbstbestimmung des Menschen bedingt sind[7]).

---

facere et volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem, sed ordinabilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute, est velle dare salutem ei, quem praescit ad salutem pervenire per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum. Ib.

[1]) Unde nihil plus est dicere: Deus vult istum salvum fieri quantum in se est, quam: Deo placuit dare isti naturam, per quam posset pervenire ad salutem, et quod Deus paratus esset juvare ita, quod salus non deficit propter defectum a parte Dei. Ib. dist. 47 a. 1 q. 1. [2]) Connotat existentiam causae particularis. Ib. ad 2. [3]) Connotat causam creatam concurrere. Ib. [4]) Voluntas igitur antecedens respicit ordinem naturae in finem, prout a Deo condita est; voluntas vero consequens respicit ordinem personae, prout est libero arbitrio vel suo vel alieno in fine disposita. Comp. theol. verit. 1, 31. [5]) In dist. 46 q. 1 a. 1 ad 3. [6]) Ib. dist. 47 q. 1 ad 4. [7]) Quia

Trigosus, einer der gerühmtesten Interpreten des seraphischen Lehrers[1]), stellt trotz seiner thomistischen Allüren die eben dargelegten Anschauungen des Heiligen also zusammen. Der göttliche Wille ist in sich einfach und ungetheilt. Die bei den Theologen üblichen Eintheilungen des göttlichen Willens betrachten diesen demnach lediglich in seiner Beziehung zu verschiedenen Objecten. In unserer Frage handelt es sich um die Beziehungen des göttlichen Willens zum Heile der Menschen. Man kann nun im Menschen nach dieser Richtung hin zunächst seine von Gott zum Heile hingeordnete Natur inbetracht ziehen, sodann seine Person. Betreffs der Natur lehrt der hl. Bonaventura, daß Gott insoferne deren Heil wolle als er allen eine für die Seligkeit bestimmte und befähigte Natur und die zur Erreichung des Heiles dienenden allgemeinen übernatürlichen Mittel gibt, nämlich seinen Sohn, seine Gebote und Sacramente, und überdies bereit ist, auch alle übrigen besonderen, zum Heile nothwendigen Mittel zu verleihen[2]). Alles dieses umfaſst das vorausgehende Wollen. Und deshalb liegt es nicht an Gott, wenn dieses sein Wollen sich nicht erfüllt, sondern am Menschen; aus sich ist Gott bereit, diese Erfüllung herbeizuführen[3]). — Betreffs der Person und ihrer Thätigkeit lehrt der Heilige, daß Gott nicht das Heil aller wolle. Es ist eben nur die Person thätig und diese Thätigkeit kann der Erreichung des Heiles widerstreiten. Nun berücksichtigt aber das nachfolgende Wollen gerade diese Thätigkeit[4]). Denn das nachfolgende Wollen Gottes hat das Vorherwissen der Verdienste zur Voraussetzung. Wenngleich also Gott, so viel an ihm liegt, das Heil aller Menschen will gemäß seines vorausgehenden Wollens, so will er in Voraussicht der Missverdienste des Sünders dennoch dessen Heil zufolge seines nachfolgenden Wollens nicht[5]).

---

pendet eventus nostrae salutis et damnationis ex arbitrii nostri libertate. Ib. dist. 40 a. 2 q. 2.

[1]) Cf. *Hurter,* Nomenclat. lit. 1, 108. [2]) Deus dat omnibus hominibus naturam capacem beatitudinis et possibilitatem salvandi, et ordinat illam ad salutem, dat etiam dona communia supernaturalia scil. filium suum, mandata et sacramenta, paratusque est dare quoad effectum omnia alia auxilia specialia necessaria ad salutem. *S. Bonav.* Summa theologica q. 14 a. 1 expositio textus. [3]) Non est defectus ex parte divinae voluntatis antecedentis, quod non impleatur; nam quantum est ex parte sua Deus facit, quod in se est, et paratus est implere illam voluntatem antecedentem; sed defectus est ex parte nostra, quia nolumus illam implere. Ib. [4]) Et sic patet, quod, considerando *naturam* hominis, Deus voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri; considerando vero *actiones* hominum non vult omnes homines salvos fieri voluntate consequenti. Ib. [5]) Consequens

Ohne Zweifel erwerben sich die Patres aus dem Collegium des hl. Bonaventura in Quaracchi bei Florenz durch die von ihnen in Angriff genommene Ausgabe sämmtlicher Werke des seraphischen Lehrers um Mit- und Nachwelt ein bleibendes Verdienst[1]). Die vergleichende Textkritik, die reichen Literaturangaben, die äußere Gesammtausstattung fordern Dank und Anerkennung. Die Herausgeber haben, vielleicht durch das Beispiel des P. Antonius Maria a Vicetia angeregt, dem Texte neben Fußnoten auch noch Scholien beigeben zu müssen geglaubt. Ob dieses gewiss ungewöhnliche Vorgehen ihrer glänzenden Arbeit und ihrem monumentalen Werke zum Vortheil oder zum Nachtheil gereiche, darüber dürften die Ansichten sehr getheilt bleiben. Unverkennbar spricht aus gewissen Scholien eine eigenartige Tendenz, und wenn diese Tendenz einzelnen Scholien auch nicht jene irreleitende Färbung verleiht, wie sie die Appendices des P. Antonius Maria a Vicetia zu dem Breviloquium des hl. Bonaventura an sich tragen (zweite Auflage, Herder, Freiburg 1881), ohne Zweifel verdunkeln sie in höchst wichtigen theologischen Fragen den Einblick in die Anschauungen des Heiligen, und statt ihrem ausgesprochenen Zwecke gemäß Wegweiser zu werden, erschweren sie manchfach die Wege zum klaren Verständnis der Lehre des großen Scholastikers. Jedenfalls hätte vor allem darauf Bedacht genommen werden müssen, daß keine Irrungen und Verstöße in jenen Scholien sich fänden. Ob dieses der Fall war, wird sich aus dem weiteren Verlaufe dieser Arbeit ergeben.

Wie durchgehends, so sucht auch der Scholiast in einem dem eben erörterten Lehrstücke des hl. Bonaventura beigegebenen Scholion die Uebereinstimmung des englischen mit dem seraphischen Lehrer nachzuweisen (1, 822). Diese Uebereinstimmung, auf die übrigens bereits vielfach hingewiesen wurde, ist in der

---

(voluntas) *supponit*, ut dicit S. Bonaventura, *praescientiam meritorum* et *demeritorum* ipsius hominis, et sic stat bene, quod Deus voluntate antecedenti vult omnem hominem salvare quantum est ex parte sua, et quod voluntate consequenti velit peccatores perseverantes in suis peccatis damnare. Id. q. 18 a. 8. dub. 1.

[1]) Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Claras-Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. Ex typographia Collegii s. Bonaventurae.

That auffallend, und verdient bei Lösung der uns beschäftigenden Fragen die vollste Beachtung. Beide heiligen Lehrer folgen in der Erklärung des vorausgehenden und des nachfolgenden Wollens Gottes den Anschauungen des hl. Johannes von Damascus[1]). Beide behaupten, das vorausgehende Wollen umfasse die für die Erreichung des Heiles geschaffene Natur des Menschen[2]). Beiden ist dieses Wollen ein wahres, wirksames, thatkräftiges Wollen, weil es zur voluntas beneplaciti zu zählen sei[3]). Als solches kann es auch nach der Lehre beider nie der ihm eignenden Wirkung entbehren, weil diese Wirkung eben jene Hinordnung der Natur zum Heile und die zur Erreichung des Heiles von Seite Gottes gebotenen natürlichen und übernatürlichen Hilfsmittel umschließt[4]).

Dieses Wollen ist seiner Natur nach ein bedingtes. Die Kernfrage nun, deren Lösung hier alles entscheidet, welches nämlich jene Bedingung sei, durch deren Erfüllung der Heilswille Gottes als absoluter oder nachfolgender gedacht wird, lösen wiederum beide heiligen Lehrer in vollster Uebereinstimmung. Diese Bedingung, sagen sie, liege in der freien Thätigkeit der Person. Der Mensch, welcher freithätig mit der ihm von Gott angebotenen Gnade mitwirkt und ihr zustimmt, wird durch diese Gnade gerettet, während ein anderer, der sich gegen die Gnadenhilfe ablehnend verhält und ihr widersteht, verloren geht. Gott will diesen Menschen in Anbetracht des thatsächlichen Verhaltens seines Willens der Gnade gegenüber nicht retten, wie er umgekehrt den anderen, der willfährig sich erweist und zustimmt, retten will. In höchst

---

[1]) Hujus distinctionis intellectum ex verbis Damasceni esse assumendum. S. *Thom.* De verit. q. 23 a. 2. [2]) Aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit. Ib. ad 2. [3]) Voluntas beneplaciti duplex est, scil. antecedens et consequens. S. *Bon.* in 1 dist. 47 a. 1 q. 1. Voluntas de Deo proprie dicitur et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur. S. *Thom.* l. c. q. 23 a. 3; cf. in 1 dist. 47 a. 2. [4]) Salus non deficit propter defectum ex parte Dei; unde non cassatur (voluntas antecedens), quia habet proprium effectum. S. *Bon.* l. c. Hujus voluntatis (antecedentis) effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et promoventia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia quam gratuita. S. *Thom.* in 1 dist. 46 q. 1 a. 1.

drastischer Weise stellt der heil. Thomas den Menschen, qui se praeparat et consentit, oder den volens et consentiens, dem nolens et resistens gegenüber[1]). Das sind, wie er sich ausdrückt, die conditiones oder die circumstantiae *personae*, infolge dessen das nachfolgende Wollen Gottes definitiv das Heil oder Unheil eines Menschen will. Und damit nichts am vollen Einverständnis der beiden Lehrer fehle, fügt der heil. Thomas sofort hinzu: weil Gott dieses verschiedenartige Verhalten der Menschen seiner Gnade gegenüber von Ewigkeit her voraussah, deshalb wolle er, daß der volens et consentiens factisch zum Heile gelange, der nolens et resistens dagegen verloren gehe. Hier also liegt (inbezug auf den erwachsenen Menschen) nach den zwei größten mittelalterlichen Scholastikern die Grenzscheide zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Wollen Gottes; sie heißt: das Vorherwissen der Verdienste, bezw. der Mißverdienste des Menschen. Wird der göttliche Heilswille ohne Rücksicht auf dieses Vorherwissen betrachtet, so erstreckt er sich als voluntas antecedens auf das Heil aller; wird er mit Rücksicht auf jenes Vorherwissen betrachtet, so erstreckt er sich als voluntas consequens nicht auf das Heil aller, sondern auf das Heil jener, deren Verdienste, auf das Unheil jener, deren Mißverdienste vorausgesehen sind. Selbstverständlich hat die Frage nach den Gründen oder Ursachen des göttlichen Willens überhaupt keinen anderen Sinn als diesen, ob für außergöttliche Wirkungen ein Grund angegeben werden könne. Der Grund nun, wegen dessen Gott Verschiedenartiges will, d. h. das Heil oder die Verwerfung, liegt nach Thomas und Bonaventura in dem von Gott vorhergesehenen verschiedenartigen Verhalten des freien Willens. Wie groß bei Darlegung dieses dogmatisch so wichtigen Lehrstückes die Uebereinstimmung beider heiliger Lehrer ist, möge folgende Gegenüberstellung ihrer Worte darthun:

[1]) Consideratis omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse, quod salventur. Bonum enim est, eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae, nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est . . ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum, qui est volens et consentiens. S. *Thom.* l. c.



Bonav. 1 dist. 46 a. 1 q. 1: Voluntas consequens est voluntas, non quae sequitur merita, sed quæ vult aliqua secundum præscientiam meritorum.

Thomas 1 dist. 46 q. 1 a. 1: Dicitur voluntas consequens eo, quod præsupponit præscientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

Nicht deshalb wird das Wollen Gottes ein nachfolgendes genannt, weil es, wie der seraphische Lehrer sich ausdrückt, etwa erst auf die in der Zeit gesetzten Verdienste folgte, sondern weil das Vorherwissen dieser Verdienste jenem Wollen vorausgeht, also letzteres dem Vorherwissen nachfolgt; das Vorherwissen ist nach dem englischen Lehrer offenbar nicht die Ursache des substantiellen Willensactes Gottes, da ja dieser mit dem göttlichen Wesen identisch ist, sondern der Grund, warum Gott dieses und nicht etwas anderes will: quasi ratio voliti.

So Bonaventura und Thomas. Und der Thomismus? Der Scholiast zwingt uns auf diese Frage einzugehen.

Zunächst erklärt er, nach Thomas erstrecke sich das vorausgehende Wollen Gottes auf das obiectum in se praecisis circumstantiis, das nachfolgende jedoch auf das obiectum circumstantiis omnibus vestitum. Die Theologen seien jedoch in der Angabe der näheren Bestimmung dieser Umstände nicht einig. Jene, welche die praedestinatio post praevisa merita lehren, hielten dafür, das Vorherwissen der Zustimmung des menschlichen Willens gehe dem nachfolgenden Wollen voraus. Die Thomisten dagegen lehrten: quod utraque voluntas, et antecedens et consequens, antecedit praevisionem meritorum, et quod voluntas antecedens praeparat omnibus auxilia et media sufficientia, consequens vero tantum electis auxilia efficacia (aaD. 822). Die erste theologische Ansicht dürfte genügend präcisiert sein, weil die Bedingung doch angedeutet wird, unter welcher Gott das Heil des Menschen definitiv will oder nicht will. Die thomistische Ansicht jedoch ist dunkel wiedergegeben. Der Thomismus gibt zu, daß Gottes vorausgehendes Wollen ein bedingtes sei. Welches ist denn nun die fragliche Bedingung? Die Antwort auf diese Frage erschließt allein das thomistische System nach dieser Richtung hin. Hängt die Erfüllung dieser Bedingung vom Menschen ab, weil sie, wie uns Bonaventura und Thomas lehren, im Verhalten des freien Willens zu suchen ist? oder ist sie vollständig unabhängig vom Menschen, weil sie nicht in seinem freien Willen, sondern lediglich im freien Willen Gottes sich findet? Letzteres lehrt der Thomismus. Alvarez lehrt ausdrücklich, die Erfüllung der im vorausgehenden Wollen Gottes eingeschlossenen Bedingung sei nicht

dem freien Willen des Menschen anheimgegeben und sonach stehe es auch nicht beim Menschen, diese Bedingung zu erfüllen oder nicht zu erfüllen [1]). Wie heißt denn also diese Bedingung? Antwort: Die Schönheit des Universums und das allgemeine Wohl der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gott würde zwar, lehrt der Thomismus, das Heil aller Menschen wollen, falls die pulchritudo universi und das bonum universale nicht dadurch eine Störung erlitten [2]); es erschiene aber das allgemeine Wohl und die Vollkommenheit des Universums gestört, falls alle Menschen selig würden [3]). Hiernach könne auch das vorausgehende Wollen nicht als ein eigentliches, sondern nur als ein metaphorisches gedacht werden, als voluntas signi et non voluntas proprie et formaliter [4]). Gott möchte zwar das Heil aller wollen, wenn dadurch nicht die Schönheit des Universums und das Allwohl Einbuße erlitten [5]). Nach dem hl. Thomas

---

[1]) Conditio, quae includitur in voluntate Dei antecedente, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, non est ista: si voluerint aut per eos steterit. De auxiliis disp. 37 n. 7. Man vergleiche mit diesem Satze folgende Stelle aus dem hl. Thomas: Conditiones, quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, *sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine*. L. c. ad 5. [2]) Quarta conclusio: voluntas antecedens importat formaliter in Deo actum conditionatum, quo *vellet* salutem omnium nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et bonum universale divinae justitiae et misericordiae. Ib. disp. 34 n. 5. [3]) Si omnes universaliter salvarentur, impediretur bonum universale providentiae divinae et perfectio universi. Id. l. c. — Id exigit pulchritudo universi, quae ex diversitate creaturarum et bonorum et malorum admixtione exsurgit. *Gonet*, De praed. disp. 5 a. 1 § 1 n. 5; cf. *Billuart*, De Deo disp. 7 a. 6 § 1. Diese Lehrmeinung charakterisiert Cardinal Franzelin vorzüglich mit folgenden Worten: Vix credibile est, quantopere nonnulli insistant huic pulchritudini universi, quam ipsi reperiunt *in damnatione innumerabilium* hominum. AaO.. 581. Der hl. Thomas findet das bonum, wegen dessen Gott nicht das Heil aller Menschen wolle, ganz anderswo: nolentem vero et resistentem *non est bonum* salvari, *quia injustum est*. L. c. [4]) *Xantes Marieles*, Biblioth. interpret. 3 controv. 15 c. 3. [5]) *Vellet* salutem omnium nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et bonum universale. *Alvarez* l. c. Nach Thomas und Bonaventura haben wir das vorausgehende Wollen, weil es unter die voluntas beneplaciti fällt, als eigentliches und wirksames Wollen anzusehen, wie oben gezeigt wurde. Cum S. Bonaventura dicat, quod Deus non vult omnium salutem voluntate *signi*, necessario concedendum est, quod velit omnes homines salvos fieri voluntate *beneplaciti* . . Ecce ergo quomodo voluntas antecedens est voluntas beneplaciti, quia, quantum est ex parte Dei, semper impletur quoad suum proprium effectum, licet ex parte hominis non impleatur (*Trigosus* l. c. q. 14 a. 1 expo-

beziehe sich das vorausgehende Wollen Gottes auf das bonum in se consideratum; nun könne etwas zwar an und für sich gut sein, durch die es begleitenden Umstände jedoch könne es aufhören gut zu sein; da sich nun das nachfolgende Wollen Gottes gerade auf das Object beziehe, wie es sich eben unter allen es begleitenden Umständen darstelle, so wolle Gott zufolge seines nachfolgenden Wollens das nicht, was er zufolge seines vorausgehenden Wollens will. Diese Umstände nun seien nicht etwa die Verdienste oder Missverdienste der Menschen, d. h. das thatsächliche Verhalten seines freien Willens der göttlichen Gnade gegenüber, es lägen dieselben vielmehr außerhalb der Sphäre des freien Willens, von dessen Bethätigung sie als vollständig unabhängig gedacht werden müssten. Gott wolle nämlich deshalb das ewige Heil ungezählter Menschen nicht, weil, falls alle Menschen zum Heile gelangten, die pulchritudo universi eine Störung erlitte. Nicht das Verhalten des freien Willens der Gnadenhilfe Gottes gegenüber bilde sonach die Grenzscheide zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Wollen Gottes, sondern die Schönheit des Universums und das Allwohl. Von diesen Umständen abstrahiere das vorausgehende Wollen Gottes; das nachfolgende dagegen ziehe sie inbetracht, und so wolle denn Gott definitiv und zwar ohne jede Rücksicht auf Verdienst (ante praevisa merita) nur das Heil der Auserwählten und gebe diesen auch die zum Heile führenden Gnaden; das Heil jedoch des weitaus größten Theiles der Menschen wolle Gott nicht, natürlich gleichfalls ohne jedwede Rücksicht auf etwaiges Missverdienst (ante praevisa demerita), gebe aber auch diesen Menschen (wozu?!) auxilia et media sufficientia. So lehrt der Thomismus. Vgl. diese Zeitschrift 3 (1879) 220.

Nach Lösung dieser grundlegenden Frage muss nun noch eine andere Vorfrage erledigt werden, die einerseits zum Verständnis der uns beschäftigenden Lehre des heil. Bonaventura und der älteren Scholastiker überhaupt beiträgt, andererseits aber auch gewisse Andeutungen des Scholiasten (730) ins richtige Licht stellt.

Wie jede Thätigkeit Gottes, so ist auch die Prädestination in Gott selbst nichts anderes als der göttliche Intellect und der göttliche Wille unter Mitbezeichnung eines Objectes, auf das sich die Prädestination bezieht; dieses Object ist die Wirkung, welche die Prädestination in dem Geschöpfe hat[1]). Der seraphische

sitio). Als proprius effectus dieses Wollens geben beide heiligen Lehrer die von Gott angebotenen natürlichen und übernatürlichen Heilsmittel an.

[1]) Dum dico, Deum velle hoc, duo dico: et actum divinae voluntatis et ulterius ordinationem ipsius effectus ad illum actum. *S. Bonav.* l. c. dist. 40 dub. 5.

Lehrer und alle seine Zeitgenossen unterscheiden demnach in der Prädestination ein doppeltes, nämlich das principale significatum und dessen connotatum, wie er und sein Lehrer Alexander v. Hales sich ausdrücken[1]), oder, wie der heil. Thomas sagt, den actus praedestinantis und dessen effectus[2]), oder endlich nach Heinrich v. Gent den actus Dei, ut est in ipso und dessen effectus in nobis[3]).

Bei der Frage nach den Ursachen oder Gründen der Prädestination kann nun selbstverständlich nicht die Rede sein von den Gründen oder Ursachen des ewigen Willensactes in sich bebetrachtet, denn dieser ist Gott selbst; es fragt sich lediglich nur, ob die unter der Prädestination mitbegriffene und mitbezeichnete außergöttliche Wirkung eine Ursache oder einen Grund habe, d. h. ob das Verdienst oder das Missverdienst des Menschen als Grund oder Ursache seiner ewigen Vorherbestimmung oder Verwerfung anzusehen seien. Wie Vasquez bemerkt, denkt niemand daran, zu behaupten, das Verdienst oder Missverdienst des Menschen sei der Grund des ewigen mit Gottes Wesenheit identischen Willensactes, denn kein Verdienst könne Grund der Existenz der göttlichen Wesenheit sein[4]); es frage sich also nur: utrum possit esse ratio, ob quam (Deus) velit, esse effectus nostrae praedestinationis[5]). Nach Ruiz verstanden die älteren Scholastiker mit Thomas und Bonaventura die Frage nach den Gründen der ewigen Vorherbestimmung natürlich nicht von dem göttlichen Willensacte als solchem, sondern von der Beziehung und Hinordnung einer außergöttlichen Wirkung auf den göttlichen Willensact.[6]) Noch bestimmter stellte der Thomist Goudin den Fragepunkt also fest: Die Frage nach dem Grunde der Prädestination ist einfach diese, ob ein Grund sich anführen lasse, wegen dessen Gott diese Menschen auserwählte, jene nicht[7]). Niemand, sagt der Aquinate selbst, war je so unvernünftigen Sinnes, daß er behauptet habe, die Ver-

[1]) Summa 1 p. q. 18 n. 3 a. 1. [2]) 1 p. q. 23 a. 5. [3]) Quodlib. theol. 4 q. 19. [4]) Neque enim aliquis mereri potest, essentiam divinam esse. In 1 p. disp. 91 c. 1 n. 2. [5]) *Ib.* n. 3. [6]) Scholastici antiqui non dissimiliter (ac Thomas) notant, quaestionem de causa praedestinationis non esse de actu divinae voluntatis, sed de ordinatione voliti ad divinam voluntatem. *Ita S. Bonaventura.* De praed. disp. 3 sect. 2 n. 9. [7]) Dum motivum praedestinationis quaeritur, non aliud quaeritur quam id, quod Deum movit, ut aliquos prae aliis eligeret. De scient. et volunt. Dei, tract. 5 q. 2 a. 2 § 1.

dienste des Menschen seien die Ursache der Prädestination ex parte actus praedestinantis; die Frage bewege sich einzig nur darum, ob ex parte effectus eine Ursache der Prädestination sich ausfindig machen lasse; diese Frage jedoch decke sich mit der anderen, ob Gott vorherbestimmt habe, er werde einem Menschen die Wirkungen der Prädestination (d. h. die Rechtfertigungsgnade und die Glorie) geben wegen seiner Verdienste[1]).

Der hl. Bonaventura stellt in vollständiger Uebereinstimmung mit dem englischen Lehrer den Fragepunkt dahin klar, daß der substantielle Willensact Gottes, der Gott selbst ist, von dessen Object, d. h. der außergöttlichen Wirkung, zu unterscheiden sei. Es gibt, sagt der Heilige, Namen, die rein Ewiges bezeichnen, zB. der Name Gott; es gibt aber auch Namen, die Ewiges bezeichnen, zugleich aber auch Zeitliches mitbezeichnen, zB. der Name Erhalter. Das Wort Erhalten bezeichnet die göttliche Wesenheit, zugleich aber auch eine außer Gott liegende Wirkung, wegen der wir denn auch sagen, Gott fange an und höre auf zu erhalten[2]). In der Prädestination sei nun gleichfalls ein doppeltes zu unterscheiden, das principale significatum und das connotatum. Jenes ist die göttliche Wesenheit selbst; dieses finde sich außer Gott in den Geschöpfen und umfaßt zB. die Rechtfertigungsgnade, die Glorie und den Träger beider, den zum Heile zu führenden Menschen[2]). Die Frage ist also nicht, ob der göttliche Wille als solcher, sondern ob das Gewollte einen Grund habe, d. h. ob ein Grund sich angeben lasse, wegen dessen Gott einem Menschen die Wirkungen der Prädestination (die Rechtfertigungsgnade und die Glorie) zu geben beschließe. Kurz, es fragt sich, ob Gott diesen Menschen wegen seiner Verdienste zum Heile, jenen wegen seiner Misverdienste zur Verdammnis vorherbestimme.

---

[1]) Nullus fuit ita insanae mentis, qui diceret, merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis; sed hoc sub quaestione vertitur, utrum Deus praedestinaverit, se daturum effectum praedestinationis alicui propter aliqua merita. 1 p. q. 23 a. 5.
[2]) Aliquod nomen pure aeternum importat, aliquod vero nomen importat aeternum connotando temporale. Hoc nomen Deus pure aeternum importat . . conservare dicit essentiam (divinam) connotando effectum; ideo incipit et desinit conservare. L. c. dist. 41 dub. 4. [3]) In praedestinatione non sunt nisi duo, scilicet principale significatum et connotatum. Principale significatum est divina essentia, connotatum vero est creatura, ut gratia et gloria et persona salvanda. Ib. dist. 40 a. 1 q. 1.

Durch die Erledigung dieser Vorfragen haben wir nun einen sicheren Boden gefunden zum klaren Einblick in die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura.

Vor allem ergibt sich als nothwendige Folgerung aus den vom seraphischen Lehrer aufgestellten Principien über das vorausgehende Wollen Gottes, dass die ewige Verwerfung des Menschen, in welcher Art diese nun auch immer als ewiger Beschluss Gottes gedacht werden möge, durchaus nicht zum Umfange, zu den Wirkungen oder dem Objecte des vorausgehenden Wollens gezählt werden dürfe. Es steht bis zur vollsten Evidenz fest, dass Bonaventura für die allseitige Unhaltbarkeit jener Ansicht eintritt, nach welcher Gott einen Theil der Menschen oder auch nur einen einzelnen Menschen ohne Rücksicht auf dessen Missverdienst, also ohne Bezugnahme auf Sünde und Schuld, zu seiner Glorie nicht zuzulassen von Ewigkeit her beschlossen habe. Der seraphische Lehrer ist ein ausgesprochener Gegner der reprobatio negativa. — Dieser Satz lässt sich gleichsam a priori aus den bisherigen Lehransichten des hl. Bonaventura erweisen. Es liegt nämlich ein offenbarer Widerspruch in folgenden Sätzen: 1) Gott will wirklich und wahrhaftig das Heil aller Menschen und gibt ihnen zufolge dieses seines Wollens eine für die Erreichung des Heiles befähigte Natur und ist bereit, ihnen zu dem gleichen Zwecke alle erforderlichen übernatürlichen Hilfsmittel zu gewähren; 2) Gott hat einen Theil der Menschen, ja den weitaus größten Theil der Menschen ohne jede Rücksicht auf das Verhalten ihres freien Willens seiner Gnade gegenüber, also ohne Rücksicht auf ihre etwaige Schuld, von Ewigkeit her zu seiner Glorie nicht zu erwählen beschlossen. Den ersten dieser Sätze hält Bonaventura fest; also kann er den zweiten nicht lehren. Wenn Gott das Heil aller Menschen aufrichtig und wirksam will unter der Bedingung, dass sie sich durch Mitwirkung mit seiner Gnade dieses Heiles würdig machen, dann kann er unmöglich einen Theil der Menschen von vorneherein und ohne jede Bezugnahme auf die gestellte Bedingung von seiner Glorie ausschließen wollen[1]). Doch hören wir den hl. Bonaventura selbst.

[1]) Deus vult omnes homines salvos fieri voluntate antecedente; sed voluntas antecedens *praecedit omne peccatum;* ergo ante praevisum peccatum neminem condemnat; quia falsum esset, quod volun-



Die Verwerfung ist nach dem Lombarden das Vorherwissen der bis zum Lebensende sich fortsetzenden Bosheit eines Menschen und die Zubereitung endloser Strafe (1 dist. 40). Hierzu bemerkt der seraphische Lehrer, es lasse sich in der Reprobation ein dreifaches Moment unterscheiden, das aeternum propositum, die temporalis obduratio, die aeterna damnatio. Ersteres, eben weil es ewig[1]) und als principale significatum von Gottes Wesenheit nicht verschieden sei[2]), falle nicht unter das Verdienst, bezw. Missverdienst des Menschen[3]). Die Verstockung dagegen treffe den Menschen schlechthin wegen seines Missverdienstes[4]). Ebenso verfalle er der ewigen Strafe lediglich aus dem gleichen Grunde[5]). Es falle also die Reprobation rücksichtlich ihrer Wirkungen vollständig unter das Verdienst[6]). — Nach Bonaventura liegt der Grund, weswegen Gott den Menschen zu verwerfen beschließt, im Verworfenen selbst. Gott will, so viel es an ihm liegt, auch das ewige Heil des Verworfenen; allein zur Strafe für seine Sünden entzieht Gott ihm die Gnade, d. h. er läßt ihn in Verstockung gerathen. Die erste Wirkung der Reprobation, die Herzensverhärtung, hat ihren Grund in der Bosheit des Verworfenen: ex mala actione et a peccato est[7]). Seine eigene Schuld ist die Ursache, wegen welcher Gott diese Strafe will: habet causam merentem, scil. ipsam culpam[8]). In dem Verhalten des freien Willens liegt die Ursache dieser Strafe: causa est liberum arbitrium[9]). Die Reprobation fällt nach alledem nicht unter das vorausgehende, sondern unter das nachfolgende Wollen Gottes.[10])

---

tate antecedente vellet omnes salvare, si ante peccatum aliquem reprobaret. Ergo peccatum praevisum est causa reprobationis. *Trigosus* l. c. q. 18 a. 10 dub. 4.

[1]) Propositum aeternum eo ipso, *quo* aeternum est, meritum habere non potest. L. c. dist. 41 a. 1 q. 1. [2]) Cum quaeritur, utrum aeternum Dei propositum sive electio vel reprobatio rationem habeat, hoc non intelligitur quantum ad voluntatem divinam vel ejus actum, qui Deus est. Ib. q. 2. [3]) Simpliciter loquendo quantum ad principale significatum neutra (i. e. praedestinatio et reprobatio) cadit sub merito. Ib. q. 1. [4]) Obduratio simpliciter cadit sub demerito sive sub malo merito. Ib. [5]) Poena et gloria simpliciter cadunt sub merito. Ib. [6]) Quantum ad connotatum reprobatio cadit sub merito simpliciter. Ib. [7]) Ib. dist. 40 a. 4 q. 1 ad 3. [8]) Ib. q 2. [9]) Ib. ad 9. [10]) Vult enim (voluntate consequente) aliquid Deus, quod nos meruimus. Ib. dist. 41 a. 1 q. 1 ad 3.

Und weil Gott nur gemäß seines nachfolgenden Wollens zu strafen beschließt, nennt der seraphische Lehrer das Wollen der Strafe voluntas consequens et quasi tracta[1]).

Wenn nichtsdestoweniger gewisse Theologen auf die Frage, warum Gott diesen auserwähle, jenen nicht, die Antwort geben, es ließe sich hiefür kein anderer Grund anführen als dieser: quia placet, so erwidert ihnen der hl. Bonaventura, daß man allerdings in dieser Weise antworten könne, da ja alles, was Gott wolle, eben weil er es wolle, recht sein müsse, denn sein Wille sei recht und die Norm alles Rechten; falls es jedoch keinen anderen Grund gäbe außer diesem: quia placet, dann solle man nicht mehr sagen, die Rathschlüsse Gottes seien verborgen, sie lägen ja in diesem Falle enthüllt vor uns und jeder vermöchte sie zu fassen, sie wären nicht mirabilia, sondern voluntaria. Man solle sich doch hüten, daß man bei dem Bestreben, den göttlichen Willen zu verherrlichen, ihn nicht herabwürdige[2]). Mit Entrüstung weist der Heilige die Ansicht zurück, es brauche sich kein Mensch darüber Sorge zu machen, ob er gut oder schlecht lebe, denn, falls er reprobiert sei (praescitus[3]), werde er, was er auch immer thun möge, schließlich dennoch verdammt; wenn er dagegen vorherbestimmt sei (praedestinatus), so erlange er, möge er leben, wie er wolle, sicherlich das Heil; als ein Thor sei demnach jeder zu erachten, der nicht esse und sich nicht freue und des Lebens Güter nicht suche. Der seraphische Lehrer nennt diese Anschauung ein argumentum stultorum, das nur zu geistiger Trägheit führe, und zur Entschuldigung der Bosheit ersonnen sei. Wie thöricht diese Meinung sei, zeigt der Heilige an folgendem Beispiel. Gott weiß es, ob du morgen noch lebst oder nicht. Du brauchst also weder zu essen, noch zu trinken, denn wenn Gott weiß, daß du lebst, so wirst du

---

[1]) 1 dist. 40 dub. 3. [2]) Sed cavendum, ut ne dum voluntatem Dei magnificare volumus, potius voluntati ipsius derogemus. Si enim non esset alia ratio, quare Deus istum elegit et illum non, nisi *quia placet*, certe non jam occulta dicerentur judicia divina, sed manifesta, cum quilibet hanc rationem capiat, nec dicuntur mirabilia, sed potius voluntaria. Ib. q. 2. [3]) Praescitus wird nach scholastischem Sprachgebrauche der Reprobierte genannt. Praescientia appropriatur reprobationi (l. c. dist. 35 dub. 3). Peccatores sunt . . solum praesciti (Comp. theol. verit. c. 31). Praescientia est malorum, unde praesciti dicuntur mali (in 1 dist. 40 dub. 3).

auch leben ohne Speise und ohne Trank[1]). Tollheit wäre es, so zu sprechen. Du sagst, Gott prädestiniere, ich sage, Gott übt als ge-

---

[1]) Der berühmte Ordensbruder und Zeitgenosse des heiligen Bonaventura, Berthold v. Regensburg († 1272), bedient sich des gleichen Beispiels zur Widerlegung des gleichen Irrthums. ,So predigen Manche offen, der Mensch thue übel oder wohl, solle er erhalten werden, er werde doch erhalten, und wie gut der Mensch thue in aller Welt, sollte er zur Hölle, er müsse dahin, und wie übel der thue, der zum Himmelreich solle, er komme doch dahin. Das ist eine Lüge und eine Ketzerei, da wäre Gott nicht ein gerechter Richter. Mit seiner Vorbedächtigkeit (Vorherwissen) sollen wir nicht zu schaffen haben in der Weise, daß sie Christenglauben schädige. Damit wäre recht der Christenglaube geschädigt, denn so dürfte nimmer ein Mensch weder wohl noch recht thun, nach der Rede: Ja, Gott der hat es wohl gesehen, ob ich soll erhalten werden oder verloren gehen. Nun höret allesammt, wie gar das sei ein falscher Glaube. Gott hat dir freien Willen gegeben: thust du wohl, dir geschieht ohne Zweifel wohl, thust du übel, dir geschieht auch übel. Wohlan, wohlan! Gott hat das wohl gesehen, das weiß ich ohne Zweifel wohl, daß ihr nicht alle inner sechs Wochen sterben sollt; euer leben ohne Zweifel das Mehrtheil, wann die sechs Wochen ausgehen. Und wenn auch Gott es gesehen hat, daß ihr die sechs Wochen mehr denn zur Hälfte erleben sollt, die ihr jetzt vor meinen Augen seid, daß deren Manches zehn Jahre leben solle, und ihr seid nur sechs Wochen ohne zu essen, so will ich euch das verbürgen, daß euer keiner die sechs Wochen lebt, da das doch Gott wohl gesehen hat, daß ihr länger leben sollt . . Es sind manche Seelen in der Hölle, die in Kaiser Friedrichs Banne dahin kamen, und nimmer dahin gekommen wären, außer daß sie von dem Banne mit ihm zur Hölle sind und immer da müssen sein' usw. (Die Missionspredigten des Franciscaners Berthold v. Regensburg von Franz Göbel 534). Diese ganze Argumentation und besonders die letzten Sätze zeigen, daß Berthold das Vorherwissen der Verdienste oder Missverdienste als den Grund der Vorherbestimmung oder Verwerfung ansah, mithin die Lehransicht von der reprobatio negativa nicht theilte. Und in der That, falls letztere Ansicht stichhaltig wäre, welchen Rath könnte und sollte man dann einem Menschen geben, der mit dem schwer versuchten seligen Heinrich Suso wähnte, daß ,er müsse ewiglich verdammt sein, und wie recht er auch thäte und wie viel er sich auch üben möge, so helfe das doch nichts dazu, daß er einer der Geretteten würde, für ihn sei alles verloren' (Denifle, Das geistl. Leben 2, 22). Wenn der Mensch wirklich zu den ohne ihre Schuld ,Uebergangenen' zählt, hilft alles Mühen und Ueben freilich zu nichts, als daß er vielleicht weniger tief in die Hölle kommt. Wie so ganz anders gestaltet sich die Frage, wenn Verdienst oder Missverdienst als Grund der ewigen Vorherbestimmung oder Verwerfung angenommen wird. Nullus laborat sine fructu, nullus torpescit sine damno, sagt tröstend und aneifernd der heilige Bonaventura (im obigen Texte).

rechter Richter Vergeltung. Keiner müht sich fruchtlos, keiner lebt ohne Schaden sorglos. Gott trifft die Vorherbestimmung und die Verwerfung nicht aufs Gerathewohl[1]; er prädestiniert den Menschen zum Heile nur wegen seiner Verdienste und er reprobiert ihn zur Verdammnis nicht ohne seine Verdienste. Unser Heil hängt nicht von Gott allein ab, sondern auch von uns. Gott will, daß alle Menschen selig werden, und er ist bereit allen die hierzu erforderliche Gnade zu geben, und darum erfolgt der Verlust des Heiles nur durch unsere Bosheit und Nachlässigkeit[2].

Obwohl die Erörterungen des seraphischen Lehrers jeden Zweifel an seiner Stellungnahme in dieser Frage ausschließen, dürfte es doch von Interesse sein das Zeugnis des P. Trigosus über die eben entwickelte Lehre des Heiligen zu hören. Seiner Gewohnheit gemäß zählt Trigosus zunächst auch hier die verschiedenen Lehransichten auf. Die extremste Ansicht, sage er, halte dafür, daß im Menschen selbst der Grund für seine ewige Verwerfung sich nicht finde; die Ursache seiner Verwerfung setze nicht der Mensch, sie sei unabhängig von seiner freien Willensentscheidung und liege außer ihm. Eine andere sich gleichsam in der Mitte haltende Ansicht spreche sich dahin aus, daß die Verwerfung eines Theiles der Menschen ohne jeden von ihnen gebotenen Grund geschehe, daß dagegen ein anderer Theil die Ursache der Verwerfung selbst setze. Bis zum anderen Extrem, wie Trigosus sich ausdrückt, gehe endlich die dritte Ansicht, nach welcher die von Gott vorhergesehene Sünde die Ursache der Verwerfung bilde. Und diese Ansicht, fügt Trigosus bei, hält der hl. Bonaventura fest[3].

---

[1]) Im Texte heißt es: in omnem eventum. Diesen Ausdruck interpretiert Trigosus in der Randnote also: praedestinare in omnem eventum est praedestinare aliquem *absque meritis*. In der expositio textus sagt Trigosus: in omnem eventum i. e. sive bene sive male vivat. L. c. [2]) Nullus laborat sine fructu, nullus torpescit sine damno. Et propterea dicendum, quod praedicta argumentatio deficit; procedit enim ac si Deus praedestinaret et praesciret in omnem eventum; sed non praedestinat hominem ad salutem *nisi per merita*, nec reprobat, ut perveniat in damnationem *sine meritis*. Et ideo non solum est nostra salus ex parte Dei, sed etiam ex parte nostra; et cum ipse velit omnes salvos fieri et omnibus gratiam impertiri, solum ex nostra malitia vel negligentia venit defectus nostrae salutis. L. c. dist. 40 a. 2 q. 2 ad 6. [3]) In alio extremo est sententia aliorum, qui di-

Die Lehrmeinung des hl. Bonaventura stellt Trigosus durchwegs klar und objectiv dar in der jedem Artikel beigefügten **summa textus**. Hier nun bemerkt er, daß nach der Ansicht des seraphischen Lehrers Gott den Menschen zum Heile nicht prädestiniere außer wegen seiner Verdienste, und daß er nicht reprobiere ohne dessen Missverdienste. Unser Heil hange nicht allein von Gott ab, sondern auch von uns. Gott wolle, daß alle Menschen selig werden und biete deshalb allen seine Gnade an, so daß der Verlust des ewigen Heiles dem Menschen zugeschrieben werden müsse, durch dessen Schlechtigkeit und Trägheit es herbeigeführt werde; darum sei es denn auch die größte Thorheit, wenn der Mensch kein gutes Leben führen wolle[1]).

In der **exposito textus**, die Trigosus jedesmal auf die **summa textus** folgen läßt, bemerkt er, die Erfahrung lehre uns, daß wir durch Gebrauch der natürlichen Hilfsmittel, zB. durch Speise und Trank, natürliche Wirkungen erzielen, zB. die Erhaltung des Lebens, daß wir dagegen durch Vernachlässigung jener Mittel auch jene Wirkungen nicht herbeiführen. In ähnlicher Weise nun sollten wir in weit höherem Maße die zweckdienlichen Mittel anwenden, durch die wir unsere Prädestination erlangen, durch deren Vernachlässigung wir jedoch die Wirkung der Prädestination nicht gewinnen[2]).

Es ist hier nicht der Platz, an den theologischen Anschauungen des Trigosus Kritik zu üben. Folgende Bemerkungen mögen genügen zum Nachweise, wie weit die Wege des P. Trigosus und die des seraphischen Lehrers auseinander gehen. Die von Bonaventura aufgestellten Begriffsbestimmungen über das vorausgehende und nachfolgende Wollen

cunt, ex parte reproborum dari causam suae reprobationis, quae est *peccatum praevisum*, quam sententiam tenet Sanctus Bonaventura. L. c. a. 10 dub. 4.

[1]) Deus non praedestinat hominem ad salutem nisi *per merita* nec reprobat in damnationem *sine demeritis* . . Salus nostra non solum pendet ex parte Dei, sed etiam ex parte nostra. Deus autem vult omnes homines salvos fieri et paratus est omnibus suam gratiam impertiri; ergo defectus nostrae salutis provenit ex parte nostra et ex malitia et negligentia nostra, et per consequens stultissimum est nolle bene operari. In 1 dist. 40 a. 2 q. 2 ad 6 (q. 18 a. 4 p. 613).

[2]) Ita similiter et multo melius debemus adhibere media opportuna, quibus consequamur praedestinationem, et illis non adhibitis non consequemur praedestinationis effectum. L. c.

Gottes billigt auch sein Commentator. Trotzdem steht er ein für die reprobatio negativa und geräth dadurch mit sich selbst in unlösbare Widersprüche[1]). Nach der Lehre des Trigosus übergeht Gott bei der Auserwählung einen Theil der Menschen, d. h. er verhält sich diesen Menschen gegenüber rein negativ (gerit se negative), indem er sie nicht zur ewigen Seligkeit hinordnet und zwar absque praevisis culpis (ib. a. 6 dub. 2). Dieses non velle alicui gloriam (ib. a. 10 dub. 4) hat dann zur Folge, daß Gott die Sünden jener Menschen zuläßt und sonach ihren Fall voraussieht. Nun will er die Gefallenen nicht mit wirksamer Gnade unterstützen, damit sie sich aus der Sünde erhöben. So sieht er ihr Verharren in der Sünde voraus und beschließt nun, wegen ihrer Sünden sie ewig zu verwerfen (ib. a. 6 dub. 2). Wenn nun Trigosus nach seinem eigenen Geständnis in dieser ganzen Frage totus Scotista (ib.) sein will und darum mit Duns Scotus in schärfster Weise für den Satz kämpft: finale peccatum praevisum est causa reprobationis (ib. a. 10 dub. 4), so ist das lediglich ein Scheinkampf. Wie sollen jene Menschen gerettet werden können, die Gott nicht zur Seligkeit zulassen will? Sie können zufolge jenes Beschlusses Gottes nicht in den Himmel, müssen also in die Hölle kommen, mithin müssen auch Sünden da sein, wegen deren sie der Höllenstrafe verfallen. Mag deshalb Trigosus auch noch so oft betonen, die Zulassung der Sünde sei keine Wirkung der Reprobation, sondern deren Voraussetzung und Quelle (praesupponitur ad reprobationem et ex illa permissione tanquam ex fonte nascitur reprobatio), so bleibt es dennoch unerschütterlich wahr, daß die Zulassung der Sünde nach Trigosus nur die Folge jenes Beschlusses sein kann, durch welchen Gott die betreffenden Menschen nicht zur Seligkeit zulassen will. Aus dieser Schlinge zieht sich Trigosus auch nicht durch die von ihm so hochgerühmte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Verwerfung (ib. a. 8 dub. 4). Die positive Verwerfung ist nach seiner Lehre der ewige Beschluß Gottes, einen Theil der Menschen definitiv zu verwerfen; der Grund dieses Beschlusses ist das Vorherwissen ihrer Sünde und des Beharrens in derselben. Welche Sünde meint Trigosus? Jene, aus welcher Gott den betreffenden Menschen, wie bemerkt wurde, nicht heraushelfen will. Und warum will Gott ihnen nicht die Hand zur Erhebung bieten? Weil er beschlossen hat, sie nicht zum ewigen Leben zuzulassen. — Und was versteht denn Trigosus unter negativer Verwerfung? Non velle gloriam absque praevisis culpis. Infolge dieses Willensbeschlusses läßt Gott die Sünde zu, will dem gefallenen Menschen die Gnade zur Erhebung aus dem Sündenfalle nicht geben, und straft so endlich den Menschen wegen

[1]) Cf. l. c. a. 8 dub. 4; ib. a. 10 dub. 4.

dieser Sünden mit ewiger Strafe. Welcher Unterschied besteht denn nun zwischen diesen beiden Arten der Verwerfung, wie Trigosus sie darstellt? Kein anderer als dieser, daß Trigosus mit Goudin, Billuart, Graveson und anderen Thomisten die ewige Verwerfung ohne Rücksicht auf die Schuld des Verworfenen als eine Grausamkeit ansieht, darum die Schuld in den Verwerfungsplan Gottes künstlich hineinzubringen sucht, während Bannez, Lemos, Alvarez, Gonet, Godoy, Johannes v. hl. Thomas mit anderen aus der älteren Thomistenschule jenen künstlichen Mechanismus beiseiteschieben und mit voller Consequenz einfachhin und schlechthin behaupten, die negative Verwerfung habe keinen außer dem göttlichen Willen gelegenen Grund (vgl. diese Zeitschrift aaO.). An folgendem concreten Beispiele will uns Trigosus ein klares Bild seiner Lehranschauung entwerfen. Vor Gottes Willen stehen Petrus und Judas, ohne jedes von Gott vorhergesehene Verdienst oder Missverdienst des einen wie des anderen. Für Petrus will Gott die ewige Seligkeit, für Judas will er nichts: Petro vult beatitudinem, Judae autem nihil vult. So, nichts? Tantum ibi est negatio voluntatis gloriae, sagt Trigosus mit erschreckender Ruhe. Wegen dieses tantum wird Judas ewig der Höllenstrafe verfallen. Und doch hat Gott aufrichtig und wahr das ewige Heil des Judas gewollt und war bereit, ihm alle zum Heile führenden Gnaden zu verleihen. Und jetzt wird Judas absque praevisis culpis nicht zur Seligkeit zugelassen, d. h. Gott will sein Heil nicht und zufolge dieses Wollens läßt er zu, daß Judas zur Sünde komme und filius perditionis werde: vult permittere Judam esse filium perditionis. Und zufolge dieses Willensactes Gottes wird es wahr werden, daß Judas in der Sünde stirbt: ex isto actu erit istud verum, quod Judas erit finaliter peccator. Warum dieses alles? Quia non vult dare illi gratiam et gloriam. Nachdem es nun endlich soweit gekommen, beschließt Gott, ihn ewig zu strafen: tunc Deus vult illum juste punire et reprobare (Ib. a. 10. dub 4). — An diesem Bilde hat der seraphische Lehrer nicht einen Strich gezeichnet. Er würde sagen, also hat Gott den Judas einzig nur darum verworfen: quia placet; sed cavendum ne voluntati Dei derogemus. Uebrigens findet sich bei Trigosus auch nicht einmal ein Ansatz zu dem Beweise, daß er die Lehre des hl. Bonaventura vortrage.

Geradezu eine Verkehrung der Lehre des hl. Bonaventura liegt in der unbegreiflichen Behauptung des P. Antonius Maria a Vicetia, daß nach dem seraphischen Lehrer Gott den Menschen, die er von vorneherein nicht zur Seligkeit zuzulassen beschlossen habe, kein Unrecht zufüge; er verletze durch diesen Beschluss kein Recht des Menschen; alle seien ja Sünder und

könnten als solche kein Recht auf die Auserwählung haben; alle würden als Kinder des Zornes geboren und gehörten zur massa damnata.[1])

Nirgends lehrt der hl. Bonaventura diese Sätze. Die Worte: nulli injuriam facit, bezieht der Heilige durchaus nicht auf die Verwerfung, sondern einzig nur auf die Ausspendung der Gnade: si per gratiam praeveniat et sustentet, nulli injuriam facit[2]). Zufolge seines vorausgehenden Wollens gibt Gott allen Menschen, weil er aufrichtig und wahrhaftig das Heil aller will, die zur Erreichung des Heiles nothwendigen und erforderlichen Gnaden, wenn auch nach den Plänen seiner ewigen Weisheit in ungleichem Maße, und er will, daß alle Menschen die dargebotene Gnade benützen und selig werden. Der Grund nun, warum Gott jenen Menschen, von denen er vorher weiß, daß sie seine Gnade abweisen, keine anderen Gnaden geben will, mit denen sie mitwirken werden, liegt uns verborgen und fällt, wie der seraphische Lehrer selbst sagt, unter das Geheimnis der Gnadenspendung: si quis autem quaerat, quare magis uni peccatori munus gratiae largiatur quam alteri, hic oportet silentium imponere humanae loquacitati et exclamare cum Apostolo: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei etc. (l. c.). Das heißt mit anderen Worten: warum das vorausgehende Wollen Gottes ein bedingtes und kein absolutes ist, wissen wir nicht, weil wir in das Geheimnis der Rathschläge Gottes nicht einzudringen vermögen. Das aber wissen wir, und der seraphische Lehrer hat sich darüber gleichfalls sehr bestimmt ausgesprochen, daß Gott, eben weil er von seiner Seite nichts unterläßt, um den Verlust des ewigen Heiles vom Menschen abzuwenden, keinen Menschen von der Erreichung seines Heiles von vornherein ausschließen kann, ohne diesem Menschen, wenn wir so reden dürfen, ein Unrecht anzuthun. Als Bannez, Alvarez, die Salmanticenser, Johannes v. hl. Thomas und andere Thomisten den Satz vertheidigten, die Verwerfung eines Theiles, ja des größeren Theiles selbst der Christgläubigen[3]) geschehe ohne jeden in diesen

[1]) Omnes homines, cum filii irae nascantur, massam damnationis constituunt. Ex hac autem Deus quos vult eligit, ceteris negative reprobatis seu non electis. In quo quidem *nulli injuriam facit,* ut ait sanctus Doctor noster in textu, seu nullius jus violat; nam cum omnes sint peccatores, nemo meritum seu jus ad electionem habet. Breviloquium p. 1 c. 9 appendix. [2]) An einer anderen Stelle (Comp. theol. verit. 1, 30) lehrt der Heilige in ganz gleicher Weise: Si *per gratiam non* praeveniat, nulli facit injuriam. [3]) Etiam ex fidelibus, qui in lege gratiae nascuntur, plures sunt reprobi, quam electi. *Alvarez,* l. c. disp. 43.

Menschen selbst gelegenen Grund, also einzig nur, weil Gott es so wolle, und ohne Rücksicht auf Sünde und Schuld der Betroffenen, suchten sie diesen Satz gleichfalls durch die Behauptung zu stützen, daß Gott durch diese Verwerfung kein Recht des Menschen verletze, weil die Auserwählung als beneficium indebitum angesehen werden müsse[1]). Gegen diese Lehrmeinung erhob sich in derselben Thomistenschule eine sturmartige Bewegung. Es sei unwahr, erwiderte man, daß die Seligkeit ein dem Menschen nicht zustehendes, unverdientes Gut sei; in der übernatürlichen Ordnung bilde sie den letzten Zweck des Menschen, zu dessen Erreichung Gott ihn bestimmt habe; dadurch aber gewinne der Mensch ein gewisses Recht auf die Glorie des Himmels, dessen ihn Gott nicht verlustig erkären könne, es sei denn, der Mensch habe es durch seine eigene Schuld verdient[2]). — Trigosus sprach einmal seine Verwunderung über die große Verschiedenheit der Ansichten der Thomisten in der Reprobationsfrage aus[3]). Von diesen Ansichten ist die von P. Antonius Maria a Vicetia vertretene sicher die unhaltbarste. Er muss nach seiner Darlegung annehmen, daß die Erbsünde den Grund bilde, um dessentwillen Gott einen Theil der Menschen von der Auserwählung ausschließe. Denn wegen der Erbsünde werden wir als filii irae geboren und wegen ihr gehören alle Menschen zur massa damnata. Als Gonet, Godoy, Gotti, Massoulié u. a. diese Ansicht vertheidigten, brachten Alvarez, Lemos, Contenson u. a. vernichtende Argumente gegen diese Lehrmeinung vor. Das Concil von Trient (sess. 5 can. 5), sagten sie, lehrte, daß durch die Taufe alles getilgt werde, was den Namen Sünde führe, daß somit nichts in dem Getauften zurückbleibe, das ihn des Hasses Gottes und folgerichtig der Verwerfung würdig mache. Wie sollte also die Erbsünde der Grund

---

[1]) Beatitudo supernaturalis non est debita alicui creaturae secundum sua naturalia consideratae. Ergo pro sua voluntate potuit Deus ab aeterno *absque alicujus injuria* ante praescientiam boni vel mali usus arbitrii quosdam eligere ad vitam aeternam et velle actu positivo quosdam non admittere absque eo, *quod faceret alicui injuriam. Alvarez* l. c. disp. 19. — *Absque ullius injuria* vel crudelitatis nota potest (Deus) efficaciter decernere, illam (gloriam) quibusdam conferre et aliis negare etc. *Gonet* l. c. n. 31. Andere Belegstellen finden sich in dieser Zeitschrift aaO. 215 n. 22. [2]) Hoc ipso, quo homo ordinatus est a Deo ad gloriam, gloria vi hujus ordinationis fit ipsi quodammodo debita, ad illamque habet jus saltem inchoatum, non quidem meritis innixum, sed fidelitati et sinceritati divinae ordinationis. *Billuart* l. c. Vgl. diese Zeitschrift aaO. 226 n. 34. [3]) Valde miror, quod in hac re sit tanta varietas inter Thomistas. L. c. a. 10 dub. 4.

sein, wegen dessen Gott ihn von der ewigen Seligkeit ausschließt?[1]) Wollte man aber etwa behaupten, die Erbsünde bilde nur für die Ungetauften den Grund ihrer Verwerfung, so dürfte wohl die beste Entgegnung in der Frage Goudins liegen, ob jene Theologen zugegen gewesen, als Gott seine Rathschlüsse gefasst habe[2]).

Uebrigens ist gar nicht abzusehen, was doch den P. Antonius Maria a Vicetia bestimmt haben mag, den seraphischen Lehrer der Thomistenschule auszuliefern; diese selbst hat sich niemals ernstlich Mühe genommen, ihn als Zeugen für ihre Lehre zu gewinnen, vielmehr mit Bannez ausdrücklich erklärt: S. Bonaventura non fuit assecutus veritatem in hac parte[3]).

Aus den bisher gewonnenen Resultaten können wir berechtigte Folgerungen betreffs der Anschauungen des hl. Bonaventura über die Vorherbestimmung erheben, wie auch andererseits bei weiterem Vordringen in die Lehranschauungen des Heiligen jeder neue Schritt einen neuen Beleg für die Richtigkeit der bisherigen Entwicklung bieten wird.

Ruiz machte die sehr beachtenswerte Bemerkung, daß jene älteren Theologen, welche die Missverdienste als Grund der Verwerfung ansetzen, naturgemäß die Verdienste als Grund der Vorherbestimmung bezeichnen[4]). Umgekehrt bemerkt Trigosus, daß der seraphische Lehrer die Missverdienste als Ursache der Reprobation hinstelle, weil überhaupt alle, die eine Ursache der Vorherbestimmung annehmen, folgerichtig auch eine Ursache der Verwerfung anzuerkennen genöthigt seien[5]). Und in der That, aus dem Zugeständnisse, die Verwerfung des Menschen liege im ewigen Rathschlusse Gottes schlechthin nur wegen der vorhergesehenen Missverdienste beschlossen, folgert sich mit un-

[1]) Adultus baptizatus non reprobatur propter peccatum originale dimissum, alias aliquid damnationis esset in his, qui per baptismum sunt renati, ac per consequens vel rediret postea peccatum orinale aut non fuisset remissum per baptismum, sed tantum diceretur radi vel non imputari, quod est contra concilium. *Alvarez* l. c. disp. 110.
[2]) Rogo enim adversarios, adfuerint ne divinis consiliis, ut ita factum rescire potuerint. L. c. [3]) 1 p. q. 23 a. 5. [4]) Ex antiquis theologis, qui reprobationis rationem assignant praevisa demerita, iidem praedestinationis rationem assignant praevisa merita. De praed. disp. 4 sect. 2. [5]) Sanctus Bonaventura (qui putat secretissima quaedam demerita esse causam reprobationis immo omnes illi, qui dixerunt ex parte nostra dari causam praedestinationis, consequenter tenentur dicere dari causam reprobationis. L. c. a. 10 dub. 4.

abweisbarer Nothwendigkeit, daß dieser nur durch eine bestimmte Ursache veranlaſste Beschluſs ein wesentlich anderer hätte sein müssen, falls jene Ursache nicht gesetzt, d. h. falls statt der Miſsverdienste die Verdienste des Menschen von Ewigkeit her vorhergesehen wären. Wie also Gott einen Menschen wegen seiner vorhergesehenen Miſsverdienste zu verwerfen beschließt, so hätte er umgekehrt denselben Menschen, falls er dessen Verdienste vorausgesehen, ewig zu belohnen beschlossen. Erwählung und Verwerfung haben ihren objectiven Grund in der freien Willensthat des Menschen: quia pendet eventus nostræ salutis vel damnationis ex arbitrii libertate, hörten wir oben den seraphischen Lehrer behaupten.

Daß der hl. Bonaventura die prædestinatio post prævisa merita gelehrt habe, ist eine von Freund und Feind anerkannte Thatsache. Die nun folgenden Erörterungen des Heiligen stellen diese Thatsache zweifellos fest.

Zunächst untersucht der seraphische Lehrer die Frage, ob im Menschen eine causa meritoria für seine Vorherbestimmung sich finde. Ein Dreifaches, sagt er, kann man in der Prädestination unterscheiden: erstens das propositum aeternum, zweitens die in die Zeit fallende Rechtfertigung, drittens die ewige Verherrlichung. Diese letztere fällt schlechthin unter das Verdienst. Das propositum aeternum kann, weil es, wie früher gezeigt wurde, Gott selbst ist, nicht Sache des Verdienstes sein: quia cum ille actus divinus sit ipsemet Deus, sicut Deus non habet causam nec rationem sui, ita nec actus divinae voluntatis (Trigosus a. 10 summa textus). Die Rechtfertigungsgnade endlich fällt nicht schlechthin unter das Verdienst, liegt aber auch nicht schlechthin außerhalb des Verdienstes. Es gibt eben ein dreifaches Verdienst, ein meritum congrui, digni und condigni. Das erste Verdienst kann sich der Sünder für sich erwerben, wenn er von der Gnade unterstützt thut, was er vermag; das zweite kann der Gerechte und Heilige für einen anderen erwerben; das dritte kann der Gerechte für sich erwerben. Die Frage nun, ob die Prädestination einen Grund im Prädestinierten selbst habe, d. h. ob sie wegen des Verdienstes des Menschen geschehe, ist nach den gegebenen Erklärungen dahin zu beantworten, daß der göttliche Act kein Verdienst als Grund voraussetze, daß dagegen die Wirkungen dieses Actes einigermaßen ihren Grund im Verdienste

des Menschen haben, und zwar die ewige Verherrlichung schlechthin, die Rechtfertigungsgnade aber für den zu Rechtfertigenden selbst in einem meritum congrui, für einen anderen vermittelst der Werke des Gerechten in einem meritum digni, für niemanden endlich in einem meritum condigni; letzterem aber kommt der Name meritum eigentlich zu.

Die ewige Vorherbestimmung geschieht also nach dem seraphischen Lehrer durchaus nicht ohne Rücksicht auf das thatsächliche Verhalten des freien Willens der göttlichen Gnade gegenüber. Wie Gott die Verwerfung, d. h. die durch Entziehung seiner Gnade eintretende Verstockung, und die ewige Strafe für den Menschen nur in Rücksicht auf sein Missverdienst beschließt, so beschließt er die Vorherbestimmung des Menschen, d. h. die Verleihung der Rechtfertigungsgnade und die ewige Verherrlichung gleichfalls nur in Rücksicht auf das Verdienst, und zwar beschließt er die aeterna glorificatio schlechthin wegen des Verdienstes des Menschen, die temporalis gratificatio dagegen wegen eines meritum congrui, bezw. digni[1]).

[1]) In praedestinatione tria intelliguntur, primum est propositum aeternum, secundum est temporalis gratificatio, tertium vero aeterna glorificatio. Similiter in reprobatione intelliguntur tria, scilicet aeternum propositum et temporalis obduratio et aeterna damnatio. Quantum ad primum et ultimum similiter judicandum; nam ultima, scilicet poena et gloria simpliciter cadunt sub merito; primum vero, scilicet propositum aeternum, eo ipso quo aeternum est, meritum habere non potest. Quantum vero ad medium, quod est gratificatio et obduratio, differenter judicandum. Nam obduratio simpliciter cadit sub demerito sive sub malo merito, gratificatio vero nec simpliciter sub merito nec simpliciter extra. Est ènim meritum congrui, digni et condigni. Meritum congrui est, quando peccator facit quod in se est et pro se. Meritum digni, quando justus facit pro alio. Meritum condigni, quando justus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno; ad gratiam autem alteri promerendam non omnino ex condigno, quia peccator omni bono est indignus; nec solum ex congruo, quia justus dignus est exaudiri. Gratificatio ergo sub merito congrui potest cadere quoad ipsum gratificandum, sub merito digni quantum ad alium virum sanctum, sub merito condigni quantum ad neutrum, et hoc proprie loquendo est meritum. Respondendum ergo ad quaestionem, cum quaeritur, utrum praedestinatio et reprobatio cadunt sub merito, quod quantum ad principale significatum neutra cadit sub merito, quantum vero ad connotatum, reprobatio cadit sub merito simpliciter, praedestinatio vero secundum quid. Dist. 41 a. 1 q. 1.

Zu diesen Aufstellungen des seraphischen Lehrers macht der Scholiast verschiedene Bemerkungen, von denen einige bereits an dieser Stelle erledigt werden müssen.

Von seinen persönlichen Anschauungen geleitet, verkennt zunächst der Scholiast vollständig den Fragepunkt (734, n. 1). Nach ihm soll sich der seraphische Lehrer in der eben entwickelten Quästion mit folgender Untersuchung beschäftigen: Agitur de ordine effectuum ad invicem et de causa meritoria, quae inter eosdem esse possit. Das ist mit nichten die Frage, die der Heilige sich stellt. Er selbst sagt es uns ja, was er wolle, mit den Worten: Utrum praedestinatio et reprobatio in nobis habeat causam meritoriam. Zur Lösung dieser Frage unterscheidet er zwei Wirkungen der Vorherbestimmung und der Verwerfung, und forscht nach dem Grunde oder der causa meritoria dieser Wirkungen. Als diese Wirkungen setzt er an einerseits die ewige Glorie und die ewige Strafe, andererseits die Rechtfertigung und die Verstockung. Der Grund der ewigen Glorie und der ewigen Strafe liegt in uns, und zwar schlechthin in unserem eigenen Verdienst oder Missverdienst: poena et gloria simpliciter cadunt sub merito. Ebenso ist der Grund der Verstockung schlechthin in uns zu suchen: obduratio simpliciter cadit sub demerito sive sub malo merito. Endlich liegt der Grund der Rechtfertigung weder schlechthin in uns, d. h. in unserem Verdienst, noch schlechthin außerhalb unseres Verdienstes: nec simpliciter sub merito nec simpliciter extra. Sie fällt eben nicht unter das meritum condigni, et hoc proprie loquendo est meritum, sondern nur unter das meritum congrui, bezw. digni; und da letztere Verdienste nicht proprie loquendo Verdienste sind, aber dennoch nach den vom seraphischen Lehrer gegebenen Begriffsbestimmungen irgendwie diesen Namen berechtigt tragen können, so liegt die Rechtfertigung nicht schlechthin innerhalb, aber auch nicht schlechthin außerhalb des Verdienstes des Menschen. Wo spricht denn nun der Heilige de ordine effectuum ad invicem oder von dem Verdienste, das ursächlich eine Wirkung zur anderen hinordne? Die Frage ist lediglich diese, wie die Wirkungen der Vorherbestimmung und der Verwerfung sich zum göttlichen Willen hinordnen, d. h. ob in uns ein Grund — in nobis causa meritoria — liege für diese Wirkungen des göttlichen Willens. Hiermit finden auch die gar nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen des Scholiasten (730, n. 1, 1) über die Unterscheidung zwischen der ratio volendi und ratio voliti ihre Erledigung.

Der hl. Bonaventura führt constant nur zwei Wirkungen der Prädestination an, die Rechtfertigung und die Glorie. Bonaventura docet, solam gloriam et gratiam justificantem inter praedestina-

tionis effectus contineri, sagt sehr richtig der Thomist Godoy (in 1 p. q. 23 disp. 64 § 1). Der Scholiast dagegen zählt offenbar nicht ohne Nebenabsicht drei Wirkungen der Prädestination auf: die Berufung zur wirklichen Gnade, die Rechtfertigung und die Glorie (730, n. 1). Von jener Berufung spricht der seraphische Lehrer nicht, er zählt sie nicht zu den Wirkungen der Prädestination: excludens ab illis (effectibus) dispositiones ad gratiam (justificantem), fügt sehr richtig Godoy bei. Die Frage, die den Heiligen an dieser Stelle beschäftigt, ist ja einzig nur die, ob im Menschen sich ein Verdienst finde, das als Grund seiner Prädestination angesehen werden dürfe. Er bejaht diese Frage und nennt jenes Verdienst ein meritum congrui. Die Berufung zur wirklichen Gnade kann aber selbstverständlich ihren Grund nicht im Verdienste haben, da sie ja das Princip jedweden Verdienstes ist; das erklärt Bonaventura ausdrücklich an vielen vom Scholiasten selbst angeführten Stellen (731). Es steht fest, daß der seraphische Lehrer, weil er als Grund der Vorherbestimmung zur Rechtfertigung ein meritum de congruo ansetzt, dieses Verdienst und folglich auch die Dispositionen zur Rechtfertigung und weiter zurück die zur Erwerbung dieser Dispositionen erforderliche wirkliche Gnade, bezw. die Berufung zu dieser Gnade nicht zu den Wirkungen der Prädestination zählen kann. So erklärt auch Suarez, obwohl er bekanntlich entgegengesetzter Anschauung ist, die Lehransicht des Heiligen; er sagt: S. Bonaventura videtur admittere causam praedestinationis.. quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo, de quo merito dicit debere procedere ex aliquo auxilio gratiae et ideo videtur supponere, illud auxilium non esse effectum praedestinationis (de praed. 2, 20 n. 4).

Zu dem Satze des Heiligen: meritum congrui est, quando peccator facit quod est in se, bemerkt der Scholiast, dieser Satz habe Vasquez als occasio vituperandi sanctum doctorem gedient, indem Vasquez den hl. Bonaventura lehren lasse, die natürlichen Werke könnten eine Disposition zur Rechtfertigung gewähren. Wo Vasquez diesen Tadel ausgesprochen haben soll, wird nicht angegeben, weil es eben nirgends geschah, vielmehr Vasquez in ganz hervorragender Weise den heiligen Lehrer gerade gegen diesen Vorwurf in Schutz nimmt.

Bei Besprechung der fraglichen Stelle behauptet Vasquez wiederholt, die nach der Lehre des hl. Bonaventura zur Rechtfertigung disponierenden, verdienstlichen Werke des Sünders seien nicht ex solo libero arbitrio, sondern ex auxilio gratiae excitantis et adjuvantis gesetzt. Er beweist diese seine Behauptung gründlich und kommt nach sorgfältiger Prüfung zu dem Resultate, daß die Ansicht des seraphischen Lehrers dem hl. Augustinus nicht widerspreche und mit den

Irrthümern der Pelagianer und Semipelagianer nichts gemein habe (in 1 p. disp. 96 c. 5; cf. ib. c. 10 n. 63; in 1. 2. disp. 199 c. 2 n. 7). Der Scholiast dagegen versucht durch einen irrthümlichen Hinweis auf Trigosus eine Erklärung obigen Satzes des heiligen Lehrers, die gewiss von Vasquez nicht minder scharf zurückgewiesen worden wäre, als die ihm ungerechtfertigter Weise zur Last gelegte. Der Scholiast hält nämlich dafür, der Heilige spreche in dieser ganzen Quästion nicht von den der Rechtfertigung vorangehenden Dispositionen, sondern lediglich von der Berufung im allgemeinen, letztere aber werde dem Menschen wegen eines meritum congrui im weiteren Wortsinne zutheil, d. h. der Mensch, der ein natürlich gutes Leben führe (qui naturaliter bene vivit) mache sich der Gnade weniger unwürdig als ein anderer, der in beständiger Sünde dahinlebe. Der Scholiast täuscht sich. Ohne Zweifel spricht der seraphische Lehrer nicht von der Berufung im Sinne des Scholiasten, sondern sehr bestimmt von einem meritum congrui, das als solches nach den Principien des Heiligen nur die Frucht der Gnade sein kann. Folglich spricht Bonaventura ganz sicher und unfraglich von den der Rechtfertigung vorausgehenden übernatürlichen Dispositionen. In Uebereinstimmung mit Vasquez und Suarez erklärt Ruiz, daß gerade der hl. Bonaventura vor allen anderen Scholastikern als der zäheste Vertheidiger der Nothwendigkeit wirklicher Gnade zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung sich bewiesen habe; was immer der Mensch ohne jene Gnade thue aus eigener Kraft, nütze ihm nach Bonaventura nichts zur Erlangung der Rechtfertigung, oder, wie Suarez gleichfalls sich ausdrückt mit Berufung auf Bonaventura, er verhindere vielmehr diese Gnade[1]).

Endlich bemerkt der Scholiast, der seraphische Lehrer unterscheide in der Vorherbestimmung das principale significatum von dessen connotatum. Das principale significatum oder das propositum aeternum nennt sodann der Scholiast gratuitum. In diesem Satze liegt Tendenz. Wird das principale significatum als gratuitum gefasst, so ist damit eben behauptet, daß die Vorherbestimmung keinen außer Gott liegenden Grund berücksichtige, also im Menschen selbst kein Verdienst sich finde, das als Grund seiner Vorherbestimmung gedacht werden dürfe. Das principale significatum oder das propositum aeternum ist, wie oben gerade wegen des Scholiasten gezeigt wurde, nach

[1]) Sanctus Bonaventura prae ceteris scholasticis semper constantissimus fuit in asserenda necessitate praevenientis gratiae gratis datae, ut se ipsum homo ad gratiam gratum facientem praeparet, sine qua gratia gratis data quantumcumque homo faciat ex se, nihil proficit ad obtinendam gratiam. De provid. t. 3 disp. 21 sect. 2 n. 19: cf. *Suarez,* de praed. 2, 9 n. 4; cf. ib. 20 n. 4.

Bonaventura und seinen Zeitgenossen identisch mit der göttlichen Wesenheit. Wie paßt aber zu dem göttlichen Wesen das Prädicat gratuitum? Praedestinatio significat divinam essentiam ut causam gratiae et gloriae, sagt der heilige Lehrer (dist. 40 a. 1 q. 2). Es fragt sich also einzig nur an unserer Stelle, ob im Menschen ein Grund sich finde, wegen dessen das göttliche Wesen die Gnade und Glorie im Menschen verursacht. Diese Frage bejaht der hl. Bonaventura, weil er ein meritum congrui als Grund dieses Verursachens ansieht.

Ganz so stellt Trigosus an dieser Stelle den Fragepunkt klar; auch ihm ist das propositum divinum identisch mit dem actus voluntatis divinae. Die Zeitgenossen des hl. Bonaventura unterschieden in gleicher Weise wie er sowohl in der Vorherbestimmung als in der Verwerfung das principale significatum und das connotatum; ersteres nennen sie schlechthin Gott, so zB. Alexander von Hales (aaO.) und Tarantasia (in 1 dist. 42 q. 3 a. 1). Doch hierüber weiter unten.

Eine vom Scholiasten citierte Stelle aus dem hl. Thomas verdient eingehendere Berücksichtigung. Der Aquinate lehrt in vollkommener Uebereinstimmung mit Bonaventura, die Vorherbestimmung habe eine doppelte Wirkung, die Rechtfertigung und die Glorie. Unsere Werke verhielten sich jedoch zu dieser Doppelwirkung nicht in gleicher Weise, weil die Werke des gerechtfertigten Menschen als causa meritoria der ewigen Glorie sich darstellten, während die der Rechtfertigungsgnade vorausgehenden guten Werke nur als Dispositionen zur Erlangung dieser Gnade gedacht werden könnten. Die Prädestination habe als göttlicher Act keine Ursache, habe aber ex parte effectus einen Grund, infolge dessen sie denn auch begründet und gerecht genannt werde. Und zwar falle sie betreffs ihrer letzten Wirkung, der Glorie, unter die justitia distributiva, und deshalb könne man auch sagen, daß Gott jenem die Glorie gebe, diesem nicht, weil jener sie verdient habe, dieser nicht; daß Gott aber auch in gleicher Weise jenem die Glorie wolle, diesem nicht, weil jener würdig sei, dieser nicht[1]). Nach

[1]) Praedestinatio respectu ultimi effectus habet rationem justitiae distributivae, scilicet respectu gloriae; et ideo possumus dicere, quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meruit et non ille; et similiter *vult*, quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. In 1 dist. 41 a. 3.



Thomas muſs also ein Grund und zwar der gleiche Grund angenommen werden nicht nur für die in die Zeit fallende Verleihung (dat gloriam), sondern auch für die ewige Vorherbestimmung (vult gloriam). Anders, fährt der englische Lehrer fort, verhält es sich rücksichtlich der ersten Wirkung der Vorherbestimmung, der Rechtfertigungsgnade. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet fällt die Vorherbestimmung vielmehr der Freigebigkeit als der Gerechtigkeit Gottes zu, weil die Gnade ohne Verdienst gegeben wird (d. h. ohne meritum de condigno die erste Rechtfertigungsgnade, ohne jedes Verdienst die erste wirkliche Gnade). Von Seite des Empfängers läſst sich also keine Ursache angeben, wegen deren er der Rechtfertigungsgnade würdig wäre, wir finden in ihm nur eine Disposition für diese Gnade. Und nun erhebt der hl. Thomas aus dieser Darlegung folgenden höchst beachtenswerten Schluſs. Also liegt im Begriffe der Vorherbestimmung das nachfolgende Wollen Gottes miteingeschlossen, das unsere Werke berücksichtigt, nicht als ob diese die Ursachen des göttlichen Wollens als solchen wären, sondern inwieferne sie die causa meritoria der Glorie und die Vorbereitung zur Rechtfertigung sind[1]). Der Scholiast sagt von Bonaventura und Thomas betreffs dieses Lehrpunktes: omnino consentiunt. Und er hat Recht. Beide heilige Lehrer fragen selbstverständlich nicht nach dem Grunde des mit dem göttlichen Wesen identischen Willensactes Gottes, sondern nach dem Grunde, um dessentwillen Gott dies und nicht ein anderes will, und sie finden im Verdienste des Menschen den Grund, warum das nachfolgende Wollen Gottes definitiv die Doppelwirkung der Vorherbestimmung dieses Menschen festsetzt. Mit anderen Worten, Gott will absolut den Menschen zur Rechtfertigung und zur Glorie führen, weil für die Glorie eine causa meritoria, wie Thomas sagt, im Menschen sich findet, für die Rechtfertigung aber die geforderte Vorbereitung, d. h. die Mitwirkung mit der die Rechtfertigung einleitenden Gnade. So Bonaventura und Thomas. — Und der Thomismus? Der Scholiast mag sich mit letzterem auseinandersetzen.

Der hl. Bonaventura legt sich zur klaren Entwickelung der Prädestinationslehre zwei Fragen vor. Zuerst fragt er, ob im

[1]) In intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens, quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae et sicut praeparationem ad gratiam. *Ib.*

Menschen sich ein Verdienst finde, das als Grund seiner Vorherbestimmung gedacht werden könne. Die Lösung dieser Frage haben wir gehört. Sodann untersucht er die Frage, ob in Gott ein Grund für die Vorherbestimmung sich finde. Auch diese Frage bejaht der seraphische Lehrer und zwar bringt er zunächst folgende allgemeine für seine Auffassung sprechenden Gründe vor.

1) Gott wollte dem Abraham eine Offenbarung geben über seine Rathschlüsse (Gen. 18, 17) und zwar wegen der guten Werke Abrahams. Wie also Gott diese guten Werke von Ewigkeit her vorausgewusst hat, so hat er auch von Ewigkeit her zufolge dieses seines Vorherwissens vorherbestimmt, wegen dieser Werke sich dem Abraham zu offenbaren[1]).

2) Der hl. Ambrosius schreibt in seiner Erklärung des Briefes an die Römer zu 9, 16: ‚Ich werde meine Gnade demjenigen geben, von dem ich vorhergesehen, daß er sich nach der Sünde von ganzem Herzen zu mir bekehren werde'. Der Grund also, um dessentwillen der Herr die heiligmachende Gnade zu geben beschließt, ist dieser, weil er im Menschen etwas Zukünftiges vorhersah[2]).

3) Jedes Wollen, weil es eben ein solches ist, hat einen Grund. Da es also zur Vollkommenheit des Wollens gehört, daß es begründet sei (quod sit ex ratione), trifft dieses vor allem bei dem göttlichen Wollen zu. Mithin hat auch die Vorherbestimmung, eben weil sie ein göttlicher Rathschluss ist, einen Grund (erit ex ratione).

4) Jeder Weise wählt sich jene Diener vor anderen aus, deren Vergangenheit gute Sitten aufweist, und die er als getreuer befunden hat; vermöchte er überdies die Zukunft zu erkennen, fiele seine Wahl noch bestimmter auf jene, von denen er Gutes voraussähe, und noch bestimmter wiese er jene zurück, von denen er Böses voraussähe, und dieser Blick in die Zukunft wäre noch maßgebender für ihn, als der Blick in die Vergangenheit. Da nun Gott mit der größten Weisheit seine Auswahl trifft, so liegt auch für ihn der Grund, wegen dessen er auserwählt oder verwirft, in seiner Voraussicht und seinem Vorherwissen[3]).

---

[1]) Ergo cum illa (futura bona) ab aeterno provideat, pari ratione praedestinat ex praescientia bonorum futurorum. Ib. dist. 41 a. 1 q. 2. [2]) Ergo ratio, quare Dominus proponit dare gratiam, est, quia aliquod futurum praevidit in homine. Ib. [3]) Ergo rationem

5) Kein Weiser zieht bei seiner Wahl ein Ding dem anderen vor, wenn beide in sich vollständig gleichwertig sind, besonders aber dann nicht, wenn er beide in ganz gleicher Weise haben kann. Also liegt der Grund, warum Gott einen Menschen dem anderen vorzieht, in der Ungleichheit dieser Menschen selbst.

6) Wenn der göttliche Rathschluss, d. h. die Prädestination ihren ausschließlichen Grund im göttlichen Willen hat, dann erweist sich Gott als karg. Falls er wollte, könnte er alle retten, und der Grund, warum nicht alle gerettet werden, wäre einzig nur dieser: quia non vult. So erwiese sich aber der göttliche Wille weder als der freigebigste noch als der beste.

7) Wenn die Vorherbestimmung keinen außer Gott liegenden Grund hat, dann würde Gott, da er ja durch die Verwerfung ewige Strafe beschließt, ohne jedweden Grund und nur weil er es so will, einen Menschen verdammen. Hierdurch erwiese sich aber Gott als sehr grausam, und es gewänne den Anschein, als ob er den Menschen nur zur ewigen Qual erschaffen habe.

8) Endlich, wenn Gott vorherbestimmt und verwirft ohne Vorherwissen eines Grundes (non praecognita ratione), dann gälte bei Gott gegen das Wort der Apostelgeschichte (10, 34) ‚das Ansehen der Person‘. Gott ist aber nicht ein acceptor personarum.

Am Schlusse der ganzen hier in Frage stehenden Erörterung (q. 2) bemerkt der heilige Lehrer, dass durch diese Beweise dargethan sei, Gott habe eine ratio congruitatis, wegen deren er dieses und nicht ein anderes wolle; und wenngleich der eine oder der andere jener Beweise eine calumnia zu enthalten scheine, so seien sie doch aus dem angegebenen Grunde zu billigen, besonders aber habe dieses von seiner conclusio principalis zu gelten. Mit dieser conclusio principalis haben wir uns nunmehr zu beschäftigen.

---

eligendi sive reprobandi accipit (Deus) a praevisione sive praescientia. Ib. — So gerecht und objectiv Trigosus bei Wiedergabe der summa textus und auch bei der expositio textus sich im allgemeinen zu benehmen pflegt, ebenso unverläßlich und voreingenommen zeigt er sich in seinen Randnoten; neben vielen anderen bietet hierfür die Marginalnote zu obiger Stelle und zu der nunmehr folgenden ein recht handgreifliches Beispiel; sein Urtheil über diese Beweise geht schließlich dahin: non concludunt (l. c. a. 10). Es fragt sich aber nicht, was Trigosus, sondern was der seraphische Lehrer dachte.

Die Frage, sagt Bonaventura, ob das aeternum propositum, d. h. die Auserwählung oder die Verwerfung, einen Grund habe, dürfe nicht vom göttlichen Willen oder dessen Act, der ja Gott selbst ist, verstanden werden, sondern von der Hinordnung des Gewollten zum göttlichen Willen[1]).

So klar auch der seraphische Lehrer mit diesem Worte den Vorwurf seiner Untersuchung bestimmt hat, dürfte es doch wegen der Bedeutung der Sache und thomistischen Erklärungsversuchen gegenüber von Wert sein, die Exegese kennen zu lernen, die Trigosus den Worten gibt: ordinatio voliti ad divinam voluntatem. Letzterer Ausdruck, sagt Trigosus, sei gleichbedeutend mit der Frage, warum gerade dieses Gewollte (hoc volitum) Gegenstand des göttlichen Willens ist, und nicht ein anderes; diese Frage aber decke sich der Sache nach in der hier concret zu führenden Untersuchung mit folgender: quare Deus potius voluit hunc salvare, quam alium, et utrum in Deo sit aliqua ratio hujus rei (l. c. summa textus).

Das ist also die Frage. Und auf diese Frage antwortet der heilige Lehrer vor allem, eine ratio causalis vel meritoria, also jeder ursächlich wirkende oder jeder ein eigentliches Verdienst einschließende Grund, infolge dessen Gott den Menschen auserwähle, sei auszuschließen[2]). Läßt sich aber, fährt Bonaventura fort, für die Auserwählung ein Billigkeitsgrund, eine ratio congruitatis et decentiae, anführen? Auch diese Frage verneinten, sagt er, allerdings gewisse Theologen, weil sie überhaupt rücksichtlich der Vorherbestimmung jedweden außer Gott liegenden Grund ausgeschlossen wissen und keinen anderen Grund gelten lassen wollten als diesen: quia placet. Diese Antwort missbilligt, wie oben bereits dargethan wurde, der seraphische Lehrer, weil sie eine Herabwürdigung des göttlichen Wollens befürchten lasse, auch das Schriftwort von den Tiefen und der Verborgenheit der Rathschlüsse Gottes aufhebe, da ja jeder Mensch derartigen Rathschluss zu begreifen vermöge rc. So sucht denn der Heilige nach einer anderen Antwort. Nach der Lehre des hl. Augustinus, sagt er, müsse der ewige Rathschluss und das Wollen Gottes (propositum aeternum

---

[1]) Cum quaeritur, utrum aeternum Dei propositum sive electio vel reprobatio rationem habeat, hoc non intelligitur quantum *ad voluntatem divinam vel ejus actum, qui Deus est,* sed quantum *ad ordinationem voliti ad ejus voluntatem.* Ib. q. 2. [2]) Si quaeratur *ratio causalis vel meritoria,* respondetur, quod non. Ib.

et voluntas illa) als sehr begründet (rationabilissima) gedacht werden und demnach habe jenes Wollen einen Grund. Und so wie das Wollen ein ewiges ist, müsse es auch von Ewigkeit her einen Grund gehabt haben (ab aeterno rationem habuit). Dieser Grund nun der Auserwählung oder der Verwerfung der Menschen sei uns weder vollständig bekannt noch auch vollständig unbekannt. — Zur Erklärung dieses Satzes greift der Heilige auf die in der vorigen Quästion angegebenen Wirkungen der Vorherbestimmung zurück. Man muss, sagt er, eine doppelte Reihe von Wirkungen des göttlichen Willens nach außen beachten. Gott will erstens gewisse Wirkungen nach außen in der Weise, dass sich mit diesen Wirkungen andere mit Nothwendigkeit verketten, sei es nun mit ursächlicher Nothwendigkeit, sei es durch Verdienst oder Disposition. So sagen wir, Gott lasse regnen, er vergelte, er verdamme, er errette. Für derartige Wirkungen können wir einen allgemeinen und einen besonderen Grund angeben. Wenn man uns zB. fragt, warum Gott regnen lasse, so antworten wir: wegen unseres Nutzens. Ebenso wenn man fragt, warum Gott gewisse Menschen belohnen wolle, antworten wir: wegen seiner Verherrlichung. — Die Verherrlichung Gottes ist also der allgemeine Grund, warum Gott von Ewigkeit Vergeltung üben, verdammen und erretten will. — Außer diesem allgemeinen Grund vermögen wir aber auch noch einen besonderen anzuführen. Auf die Frage, warum will Gott, dass es zur Winterszeit regne und nicht im Sommer, antworten wir, weil zur Winterszeit reichlichere Wasserdünste aufsteigen als im Sommer. In gleicher Weise antworten wir auf die Frage, warum will Gott vielmehr den Petrus retten als den Judas: weil jener Verdienste hat, dieser Missverdienste. Die Verdienste oder Missverdienste sind also der besondere Grund, warum Gott Vergeltung üben, und diesen verdammen, jenen erretten will. Gleichwie der allgemeine Grund, wegen dessen es regnet, unser Nutzen ist, so ist der allgemeine Grund, wegen dessen Gott das Heil oder das Unheil will, seine Verherrlichung; und gleichwie die Anhäufung von Wasserdünsten der besondere Grund ist, wegen dessen im Winter häufigere Niederschläge erfolgen als im Sommer, so sind der besondere Grund, warum Gott das Heil dieses Menschen und die Verwerfung jenes Menschen will, Verdienst und Missverdienst. Wie die häufigeren Niederschläge im Winter mit

der Anhäufung der Wasserdünste ordine necessitatis in causando, so sind Verdienst und Missverdienst mit dem Heile oder dem Unheile ordine necessitatis in merendo verbunden. Also die erste Wirkung der Prädestination will Gott im allgemeinen wegen seiner Verherrlichung; im besonderen wegen des Verdienstes, das eben mit der Glorie oder Strafe ordine necessitatis verkettet ist.

Gott will aber zweitens auch Wirkungen nach außen in der Weise, daß sich mit diesen andere verbinden zufolge einer gewissen Billigkeit (ordine congruitatis). So verhält es sich mit der zweiten Wirkung der Vorherbestimmung, der Rechtfertigung. Gott will unsere Rechtfertigung wegen der sie vorbereitenden Mitwirkung und Thätigkeit unseres freien Willens. Denn ‚der dich schuf ohne dich, wird dich nicht rechtfertigen ohne dich.‘ Die Mitwirkung mit der Gnade und die hierdurch erzielte Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung ist der Billigkeitsgrund, wegen dessen Gott diese zweite Wirkung der Vorherbestimmung will. Diese Wirkung (die Rechtfertigungsgnade) will Gott nicht, weil in der Vorbereitung des Menschen ein Verdienst hierfür im strengen Wortsinne vorliege, also die Disposition des Menschen mit Nothwendigkeit (ordine necessitatis in merendo) mit der Rechtfertigung verbunden wäre, da zwischen beiden nur der ordo necessitatis in disponendo besteht; aber in dieser Disposition liegt ein Billigkeitsgrund für das göttliche Wollen der Rechtfertigung. Gott will also unsere Rechtfertigung wegen der mit ihr ordine congruitatis verbundenen, disponierenden Mitwirkung unseres freien Willens mit seiner Gnade. Wenn dagegen Gott die Rechtfertigungsgnade ohne jede Vorbereitung oder Mitwirkung von Seite des Menschen verleiht, wie das bei den im Mutterschoße Geheiligten der Fall war, so liegt auch hier ein allgemeiner und ein besonderer Grund vor, wegen dessen Gott die Rechtfertigung will, allein uns ist alsdann nur der allgemeine Grund bekannt, der besondere ist uns verborgen. Denn auch betreffs der Rechtfertigungsgnade müssen wir rücksichtlich des göttlichen Wollens einen allgemeinen und einen besonderen Grund unterscheiden. Auf die Frage nämlich, warum Gott überhaupt die Gnade der Rechtfertigung verleihen will, ist zu antworten: zum Erweise seiner Barmherzigkeit. Ebenso ist auf die Frage, warum

Gott überhaupt nicht allen Menschen wirksam diese Gnade geben will, zu antworten: zum Erweise seiner Gerechtigkeit. Das ist der allgemeine Grund. Wenn wir jedoch nach dem besonderen Grunde fragen, wegen dessen Gott von zwei ganz gleichen Menschen dem einen die Rechtfertigung gibt, dem andern nicht, so können hierfür vielerlei Congruenzgründe (rationes congruentiae) vorliegen und eben deshalb fehlt uns die objective Gewißheit. Und da unser Wissen von der objectiven Gewißheit bedingt ist, kann niemand den eigentlichen Grund mit Bestimmtheit finden, es sei denn, er werde ihm von Gott geoffenbart. Diese Kenntnis ist uns nicht förderlich zum Heile, die Geheimhaltung vielmehr nothwendig zur Demuth, und so wollte uns Gott keine Offenbarung geben; darum wagte der Apostel selbst nicht zu forschen, sondern bekannte das Unvermögen unseres Erkennens mit den Worten: O altitudo etc.[1])

[1]) Si quaeratur ratio congruitatis et decentiae, respondent quidam, quod ipsa Dei voluntas sibi ipsi est ratio, nec est alia ratio, quare istum elegit, nisi quia placet; et haec est sufficiens per omnem modum, quia est causa causarum et ratio rationum, et eo ipso quod placet, ideo rectum est propter summam ipsius voluntatis rectitudinem, quia non tantum est recta sed etiam regula. — Sed cavendum est, ne dum voluntatem Dei magnificare volumus, potius voluntati ejus derogemus. Si enim non esset alia ratio quare Deus istum elegit et illum non, nisi quia placet, certe jam non occulta dicerentur divina judicia, sed manifesta, cum quilibet hanc rationem capiat, nec dicerentur mirabilia, sed potius voluntaria. Et propter hoc dicendum, quod propositum illud aeternum, sicut dicit Augustinus et habetur in littera, et voluntas illa est rationabilissima et rationem habet; et sicut ab aeterno fuit, ab aeterno rationem habuit, non aliam propter essentiam sed propter connotatum. Quid autem sit illud in electione hominum vel reprobatione, nobis non est omnino notum, nec omnino ignotum. Propter hoc notandum, quod quaedam sunt opera, quae exeunt a divina voluntate cum alio ad hoc ordinato ordine necessitatis, sive necessitatem sumamus in causando, sive in merendo vel disponendo, ut pluere et remunerare, sive damnare et salvare; et respectu talium divina voluntas habet rationem in generali et speciali. Unde si quaeratur: quare Deus vult pluere? respondetur: propter nostram utilitatem. Similiter si quaeratur: quare vult remunerare aliquos? respondetur: propter suam gloriam. — Similiter habet rationem in speciali, ut si quaeratur: quare vult Deus pluere in hieme, non in aestate? tunc respondetur: quia vapores aquosi magis in hieme abundant, quam in aestate. Similiter si quaeratur: quare magis vult salvare Petrum, quam Judam? respondetur: quod iste habuit bona me-

Die Antwort des seraphischen Lehrers auf die Frage nach der ratio motiva der Prädestination in Gott lautet nach alledem dahin: der Wille Gottes habe bei der Auserwählung des Menschen einen Grund, dieser sei uns jedoch weder gänzlich bekannt, noch gänzlich unbekannt. Bekannt ist uns der Grund, warum Gott diesem Menschen die Glorie verleihen will, jenem nicht; es liegt ein Verdienst, bezw. Missverdienst der Betreffenden vor. Unbekannt ist uns der Grund, warum Gott die Rechtfertigung verleihen will, da wir, weil dieser Gründe viele sein dürften, keine Gewissheit über den eigentlichen Grund ohne Offenbarung gewinnen können. Jedenfalls liegt dieser Grund in den die Rechtfertigungsgnade vorbereitenden Dispositionen des Menschen, d. h. in der Mitwirkung des Menschen mit der wirklichen Gnade, also in seinen guten

---

rita, ille vero mala. — Quaedam autem sunt opera, quae sunt a divina voluntate cum alio ad hoc ordinato ordine congruitatis, sicut est nostra gratificatio vel justificatio, quae est a divina voluntate cum cooperatione et praeparatione liberi arbitrii; et hoc quia ‚qui creavit te sine te, non justificabit te sine te'. Et hoc dictum est secundum congruentiam; adjutores enim Dei sumus. Attamen Deus sine praeparatione et cooperatione justificat, ut patet de sanctificatis in utero et ut dicunt de Paulo. Et respectu talium operum habet rationem voluntas in generali et habet in speciali, sed in generali certam, in speciali occultam. Si enim quaeritur: quare Deus vult justificare? respondetur: ad misericordiae suae ostensionem. Et si quaeritur: quare non vult omnes homines justificare voluntate beneplaciti? dicendum, quod hoc est propter justitiae suae ostensionem. Unde Augustinus vigesimo primo de civitate Dei: ‚Si remanerent omnes in poena, non appareret misericordis gratia redimentis. Rursus, si omnes transferrentur de tenebris ad lucem, in nullo appareret severitas ultionis, in qua propterea plures, quam in illa sunt, ut sic appareret, quid omnibus debebatur'. Si quaeritur in speciali: quare magis vult justificare unum, quam alium, duobus similibus demonstratis? quia multae possunt esse rationes congruentiae, ideo non est certitudo a parte rei. Et ideo cum cognitio nostra pendet a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem nisi habeat per revelationem illius, cui dubia sunt certa. Et quia non fuit expediens nobis ad salutem ista cognitio, sed occultatio fuit necessaria propter humilitatem; ideo Deus noluit revelare, et Apostolus non fuit ausus inquirere, sed ostendit defectum nostrae intelligentiae, cum exclamavit undecimo ad Romanos: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia eius et investigabiles viae eius etc. Ib. q. 2.

Werken. Deshalb können wir auch **das göttliche Vorherwissen dieser guten Werke als den Grund der Prädestination ansetzen.** Welches nun gerade jene Werke sind, bekennt der heilige Lehrer nicht zu wissen, noch will er darnach forschen[1]). Wenn der hl. Augustinus aber lehre: Non elegit nos, quia praevidit tales (sed ut tales essemus), so könne in diesem Satze die Causalpartikel *quia* eine Ursache (causa sive ratio causalis) zum Ausdrucke bringen oder einen **Grund**; nur ersteres leugne der hl. Augustinus, nicht letzteres, denn der göttliche Wille könne **einen Grund** haben, wegen dessen er in angemessener Weise thätig ist: potest habere rationem, ex qua dicitur congruenter operari (ad 4). Wolle man dagegen einwenden, daß die heilige Schrift keinen **außer Gott gelegenen Grund** der Vorherbestimmung anführe, so folgere daraus keineswegs, daß es keinen anderen Grund gebe — quod non sit alia (ratio) — da ja nicht alles geschrieben stehe (ad 2).

Fassen wir diese und die aus der **vorausgehenden** Quästion gewonnenen Resultate zusammen, so stellt sich uns das ganze System des seraphischen Lehrers in folgendem Aufriß dar: Gott will zufolge seines **vorausgehenden** Wollens das Heil aller Menschen und schließt demnach von vornherein und ohne Rücksicht auf das thatsächliche Verhalten des menschlichen Willens der Gnade gegenüber **niemanden** von der Glorie seines Himmels aus. Zufolge seines **nachfolgenden** Wollens beschließt somit auch Gott nicht aufs Gerathewohl Heil oder Unheil, sondern seine ewigen Beschlüsse, sein absolutes Wollen hat angemessene Vorbedingungen zur Voraussetzung[2]). Mit anderen Worten: sein absolutes Wollen des Heiles oder Unheiles vollzieht sich gemäß seines Vorherwissens der Verdienste: secundum praescientiam meritorum. **Gott beschließt, uns zu retten, wenn wir selbst durch unsere guten Werke das Heil erlangen wollen**[3]).

---

[1]) Potest esse propter praevisionem bonorum (operum) ut aliquo modo sunt a libero arbitrio; propter quorum tamen praevisionem determinate, non scio nec volo quaerere nec est ratio nisi congruitatis. Ib. ad 6. [2]) Cum Deus disponit vel vult aliquid facere, non disponit in omnem eventum, sed praesuppositis congruentibus antecedentibus. 3 dist. 17 a. 2 q. 1. [3]) Sic disponit nos salvare, si tamen velimus per bona opera salutem acquirere. Ib.

Die Werke des Menschen bilden den von seiner Seite gesetzten Grund seiner ewigen Vorherbestimmung oder Verwerfung. Letztere haben nämlich je zwei Wirkungen, die ewige Glorie oder die ewige Strafe, die zeitliche Rechtfertigung oder die zeitliche Verhärtung. Im Verdienste des Menschen liegt aber der Grund seiner ewigen Glorie oder seiner ewigen Strafe, sowie auch der zeitlichen Verstockung: poena et gloria simpliciter cadunt sub merito; obduratio cadit simpliciter sub demerito sive sub malo merito. Die zeitliche Rechtfertigung dagegen hat ihren Grund nicht in einem schlechthinigen Verdienst, sondern nur in einem meritum de congruo. Weil nun Gott von Ewigkeit her diese Werke des Menschen vorhersieht, so beschließt er von Ewigkeit her in Rücksicht auf diese Werke die Auserwählung oder Verwerfung des Menschen. Wie aber überhaupt das primäre Object des göttlichen Wollens nur sein eigenes, vollkommenstes Wesen sein kann, so ist auch der allgemeine und letzte Grund alles göttlichen Wirkens nach außen, also auch der Prädestination, die Verherrlichung seines Wesens. Auf die Frage nach dem allgemeinen Grunde, wegen dessen Gott Vergeltung übe, antwortet deshalb der seraphische Lehrer: propter suam gloriam. Der besondere Grund jedoch, wegen dessen Gott für den Menschen die ewige Glorie oder die ewige Strafe, d. h. die erste Wirkung der Prädestination, beschließt, liegt im Verdienste des Menschen: magis vult salvare Petrum quam Judam, quod iste habet bona merita, ille vero mala. Als allgemeinen Grund, wegen dessen Gott die zweite Wirkung der Prädestination, d. h. die zeitliche Rechtfertigung oder die zeitliche Verstockung will, bezeichnet der heilige Lehrer die ostensio misericordiae oder justitiae. Es schließen ja die der Rechtfertigungsgnade vorausgehenden guten Werke kein eigentliches Verdienst in sich; und auch die schlechten Werke des Sünders können Gott nicht hindern, ihn trotzdem zur Rechtfertigung zu führen. Wenn Gott also im ersten Falle die Rechtfertigungsgnade verleiht, so geschieht dieses ad misericordiae suae ostensionem; wenn er hingegen im anderen Falle die Rechtfertigungsgnade verweigert, so geschieht dieses propter justitiae suae ostensionem. Allein ohne Grund von Seite des Menschen geschieht weder das eine noch das andere. Die schlechten Werke des die Gnade abweisenden Menschen lassen es als angemessen er-

scheinen, daß Gott jene zweite Wirkung, d. h. die Verstockung, über ihn beschließt, und die guten Werke des mit der Gnade mitwirkenden Menschen lassen es als angemessen erscheinen, daß Gott ihn zu rechtfertigen beschließt. Demnach will Gott diese Wirkung der Prädestination wegen einer ratio congruitatis. Eine nähere Bestimmung dieses Grundes will der heilige Lehrer nicht geben. So vollzieht sich denn das ganze Prädestinationswerk Gottes von Ewigkeit her bis zu seinem Abschlusse am Ende der Zeiten mit Rücksicht auf das Verhalten unseres freien Willens der göttlichen Gnade gegenüber, d. h. mit Rücksicht auf Verdienst und Missverdienst. Disponit nos salvare, si tamen velimus per bona opera salutem acquirere (l. c.). Nach alledem kann der seraphische Lehrer auf die Frage nach dem Grunde der Auserwählung die Antwort geben: propter praevisionem bonorum operum.

Wie weit entfernt sich die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura von jener Schulmeinung, nach welcher kein außer Gott liegender, im Verhalten des freien menschlichen Willens zu suchender Grund für die ewige Vorherbestimmung oder Verwerfung denkbar, dieser Grund vielmehr einfach in die zwei Worte zu fassen sei: quia placet.

Wenn man diesen Ausführungen des heiligen Lehrers die Bemerkungen des Scholiasten gegenüberhält, kann man ein gewisses Staunen kaum unterdrücken. Dieser schreibt: In celebri controversia, quae a tribus saeculis in scholis catholicis agitatur, utrum scil. praedestinatio ad gloriam sit ex praevisis meritis, non est idem status quaestionis, secundum quem S. Bonaventura et coaevi alii communiter rem tractabant, cum eo, secundum quem in nostris scholis disputatur. Illi quaerebant, utrum praedestinatio secundum omnes suos effectus collective sumtos habeat in Deo rationem aliquam motivam sive in generali sive in speciali i. e. comparative ad unum hominem prae altero, immo principaliter considerabant primos effectus praedestinationis, scil. vocationem et justificationem, et praedestinationem in speciali (735, 3). Bleiben wir zunächst bei diesen Sätzen stehen. Ueber die Zeitgenossen des hl. Bonaventura wird weiter unten ausführlich die Rede sein; hier mögen nur die Behauptungen des Scholiasten ihre Würdigung finden.

Zunächst betreffs des status quaestionis. Nicht Bonaventura, sondern die modernen Theologen untersuchen gemeinhin die Frage nach

dem Grunde der Prädestination nach allen ihren Wirkungen: secundum omnes suos effectus collective sumptos. Cardinal Franzelin, um nur ein Beispiel anzuführen, stellt die Frage auf, ob die praedestinatio complete secundum omnes suos effectus simul sumptos im Verdienste der Menschen ihren Grund habe. Der hl. Bonaventura dagegen (und mit ihm beinahe alle seine Zeitgenossen) stellt sich diese Frage nirgends und am allerwenigsten in der vom Scholiasten so eigenartig commentierten Quästion. Ohne Zweifel kann auch diese Frage nach den vom seraphischen Lehrer aufgestellten Principien gelöst werden, irrig aber ist die Behauptung, der Heilige habe diese Frage hier aufgestellt und zu lösen versucht.

Zweitens ist es ein Verstoß gegen den Thatbestand, wenn der Scholiast behauptet, der heilige Lehrer habe principaliter primos effectus praedestinationis, scil. vocationem et justificationem hier in Untersuchung gezogen. Ueber diesen den Standpunkt des Scholiasten scharf bezeichnenden Einwurf war schon oben die Rede. Ich wiederhole den obigen Satz, daß der Heilige constant in dieser ganzen Distinction nur zwei Wirkungen der Prädestination aufzählt und festhält, die zeitliche Rechtfertigung und die ewige Glorie. Von der Berufung zur Gnade als einer Wirkung der Prädestination spricht Bonaventura nirgends und kann dieses auch nach der ganzen Anlage seines Systemes nicht thun.

Unhaltbar ist drittens die Behauptung des Scholiasten, der hl. Bonaventura beschäftige sich principaliter mit der Prädestination in speciali, d. h. mit der Frage, ob in Gott ein Grund sich finde, um dessentwillen er diesen Menschen vor jenem auserwähle. Der Heilige stellt sich zwei Fragen: 1) ob im Menschen eine causa meritoria seiner Vorherbestimmung oder Verwerfung sich finde; 2) ob in Gott eine ratio motiva für die Vorherbestimmung oder Verwerfung anzunehmen sei. Zur Lösung beider Fragen unterscheidet der seraphische Lehrer die wiederholt angeführten zwei Wirkungen der Vorherbestimmung, bezw. der Verwerfung. Die Glorie und die ewige Strafe (die erste Wirkung) haben schlechthin im Verdienste des Menschen ihren Grund. Die Verstockung und die Rechtfertigung (die zweite Wirkung) haben gleichfalls im Verdienste des Menschen ihren Grund, und zwar fällt die erstere schlechthin unter das Verdienst (malum meritum), die letztere unter ein meritum de congruo. Bei Lösung dieser ersten Frage geschieht also der praedestinatio in speciali oder comparative in keiner Weise Erwähnung. Zur Beantwortung der zweiten Frage, ob in Gott ein Grund für die Vorherbestimmung sich finde, bemerkt der Heilige zunächst, der allgemeine Grund (ratio in generali) der ersten Wirkung der Prädestination (Glorie und Strafe) sei die Verherrlichung Gottes, wie ja alle Wirkungen Gottes nach außen diesem Zwecke dienen. Der

besondere Grund (ratio in speciali) dieser ersten Wirkung der Prädestination dagegen bilde das Verdienst: quare magis vult salvare Petrum quam Judam? respondetur, quod iste habuit bona merita, ille vero mala. Hier also unterscheidet der heilige Lehrer nicht zwar, wie der Scholiast sich ausdrückt, die praedestinatio in generali et in speciali i. e. comparative, sondern die ratio in generali und die ratio in speciali für die erste Wirkung (für Strafe und Glorie) der Prädestination. Auch betreffs der zweiten Wirkung (Rechtfertigung und Verhärtung) der Prädestination unterscheidet der Heilige in ganz gleicher Weise. Der allgemeine Grund für die Rechtfertigung und die Verstockung, also für die zweite Wirkung, ist die ostensio misericordiae et justitiae. Den besonderen Grund dagegen bilden rationes congruentiae. Ist es denn nun wahr, daß den seraphischen Lehrer zumeist die Frage beschäftigt nach der praedestinatio in speciali i. e. comparative ad unum hominem prae altero? Nein.

Zu einer Verdunkelung der Lehransicht des hl. Bonaventura führt es, wenn weiterhin der Scholiast schreibt: Dum loquitur (s. Doctor) de ratione motiva respectu praedestinationis in generali (hic in corp.), non commemorat praevisionem meritorum, sed ostensionem misericordiae et justitiae. Entweder versteht der Scholiast unter praedestinatio in generali die Prädestination nach den beiden vom hl. Bonaventura ihr zugeschriebenen Wirkuugen gefaßt — und dann steht seine Behauptung im offenbaren Widerspruche zu der Lehre des hl. Bonaventura, in deren Verständnis doch seine Scholien einführen wollen; oder er denkt sich unter praedestinatio in generali den allgemeinen Grund (die ratio in generali des heiligen Lehrers) für die eine oder für die andere Wirkung — und dann stellt seine Auffassung wiederum nicht die Lehransicht des Heiligen dar.

Als allgemeinen Grund der ersten Wirkung (Glorie und Strafe) setzt nämlich der Heilige die Verherrlichung Gottes an; als allgemeinen Grund der zweiten Wirkung (Rechtfertigung und Verhärtung) gibt der seraphische Lehrer allerdings die ostensio misericordiae et justitiae an, aber nicht absolut und schlechthin, sondern mit Beziehung auf den Menschen, der entweder kein Verdienst im strengen Sinne des Wortes aufweisen kann, auf Grund dessen er die Rechtfertigungsgnade von Gott erwarten könne, sondern nur eine ratio congruentiae — daher die ostensio misericordiae, wenn Gott ihm dennoch diese Gnade gibt — oder nicht nur kein Verdienst, sondern Missverdienst aufweist, auf Grund dessen ihm Gott denn auch die Rechtfertigungsgnade verweigert — daher die ostensio justitiae.

Der Scholiast kann es nicht leugnen, daß nach der Lehre des hl. Bonaventura die göttliche Vorherbestimmung ihren Grund in einem

meritum congrui des Menschen habe, bezw. eine ratio congruentiae anzunehmen sei, wegen deren Gott die Wirkung der Prädestination beschließe; trotzdem glaubt der Scholiast den Heiligen lehren lassen zu dürfen: temeritatem quandam sapere assertionem, merita in Jacob esse rationem congruitatis suae electionis (735). Dieser Satz muss geradezu als eine Verkennung der Lehre des hl. Bonaventura bezeichnet werden. Der Heilige sagt (l. c. dub. 1), aus dem Satze des Lombarden, dass Gott nach der Meinung gewisser Theologen den Jacob wegen des Vorherwissens seines Glaubens und seiner Gottesfurcht auserwählt habe, scheine sich folgern zu lassen: gratiam homini non gratis, sed ex meritis dari a Deo; et iste est error pessimus. Bonaventura antwortet, dieser Irrthum ergäbe sich allerdings aus jener Meinung, wenn man das Verdienst als causa meritoria der Gnade ansetze, nicht aber, wenn man eine ratio congruitatis annehme, infolge deren Gott die Gnade verleihe; nichtsdestoweniger liege selbst in letzterer Annahme eine Verwegenheit, weil auf diese Weise der Grund für die verborgenen Tiefen der Rathschlüsse Gottes gesucht werde: temeritatem quandam habet, quia de occulto Dei profundo nititur reddere rationem. Der seraphische Lehrer spricht also in diesem Dubium lediglich von der außerhalb jeden Verdienstes liegenden geheimnisvollen Berufung zum Glauben und zur Gnade nicht aber, wie der Scholiast glauben macht, von der Vorherbestimmung. In einer Fußnote zu jenem Dubium gesteht denn auch der Scholiast zu, dass der Heilige de electione ad gratiam handele, macht aber zugleich eine Bemerkung, durch welche die in diesen Fragen so überaus nothwendige Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe gänzlich verwischt wird; er sagt: quod s. Doctor hic docet de electione ad gratiam, valet etiam de tota praedestinatione (742). Es bedarf doch wohl kaum der Erwähnung, wie weit diese beiden Fragen auseinanderliegen. Gott will zufolge seines vorausgehenden Wollens das Heil aller Menschen, deshalb hält er für alle die zum Heile nothwendigen Gnaden bereit und er will, dass sie mit den gewährten Gnaden mitwirken; warum aber Gott dem Menschen, der die Gnade abweist, nicht eine solche gibt, deren guten Gebrauch er voraussieht — diese Frage führt uns vor das Geheimnis der Gnadenspendung und kann keine andere Antwort erwarten, als diese: O homo, tu quis es, ut respondeas Deo (vgl. Franzelin a. a. O. 595). Der hl. Bonaventura aber gibt die herrliche Lehre: Cum ipse (Deus) velit omnes salvos fieri et omnibus gratiam impertiri, solum ex nostra malitia vel negligentia venit defectus nostrae salutis (1 dist. 40 a. 2 q. 2 ad 6).

Ferner bemerkt der Scholiast: nunc agitur praecise de ultimo effectu praedestinationis sive de praedestinatione ad gloriam. Ist dem so, dann kann den Theologen der Gegenwart die Antwort auf

diese Frage nach Bonaventura nicht schwer werden. Der Heilige lehrt ausdrücklich: gloria cadit simpliciter sub merito; magis vult salvum Petrum quam Judam, quod iste habuit bona merita, ille vero mala. Dennoch schreibt der Scholiast ganz kategorisch, der Heilige handle nicht praecise de electione ad gloriam. Was bildet denn den Vorwurf der beiden hier inbetracht kommenden Quästionen? Die Frage, ob im Menschen eine causa und in Gott eine ratio motiva für die Prädestination, d. h. für die Glorie und die Rechtfertigungsgnade, sich finde.

Den Hauptschlag gegen das System des seraphischen Lehrers führt der Scholiast durch die Bemerkung, es könnten die Aufstellungen des Heiligen möglicherweise von dem ordo executionis gedeutet werden. Durch diese Deutung würde offenbar dem ganzen in Rede stehenden Lehrsysteme Bonaventuras der Unterbau entzogen und es müßte in sich zusammenfallen. Gott gäbe (ordo executionis) unter dieser Voraussetzung allerdings in der Zeit die Rechtfertigungsgnade und die Glorie wegen des Verdienstes (de congruo, bezw. de condigno), allein von Ewigkeit her (ordo intentionis) hätte Gott ohne jede Rücksicht auf das Verdienst des Menschen beschlossen, ihn auszuerwählen, und wegen dieses Beschlusses gäbe er in der Zeit die zur Erlangung jenes Verdienstes, wegen dessen er ihm einst die Glorie verleihen wird, erforderlichen Gnaden. Natürlich ergibt sich hieraus von selbst, was der Scholiast folgert, daß die Vorherbestimmung ante praevisa merita geschehe. — Kann das System des seraphischen Lehrers in dieser Weise gedeutet werden? Nein.

Ruiz, der in diesen Fragen doch ein Gegner des hl. Bonaventura ist, macht die höchst beachtenswerte Bemerkung, daß die Lehre von der realen Verschiedenheit der voluntas intentionis und voluntas executionis eine Erfindung der docti recentiores sei, und an verschiedenen Stellen bringt er für diese Behauptung die erforderlichen Beweise[1]). Gibt es einen außergöttlichen Grund, wegen dessen Gott in der Zeit dem Menschen die Rechtfertigungsgnade und die Glorie verleiht, so ist dieser Verleihungsgrund zugleich auch der Grund der ewigen Vorherbestimmung. Wenn wir sagen, daß Christus die Gnade, die Gott uns

[1]) De praedest. disp. 12 sect. 7; cf. de volunt. Dei disp. 5 sect. 6.

in der Zeit schenkt, durch seine Erlösung uns verdient habe, so sagen wir nothwendig zugleich auch, daß dieses von Gott vorhergesehene Verdienst die causa meritoria sei, wegen deren Gott die in der Zeit gewährten Gnaden uns von Ewigkeit her geben will, d. h. von Ewigkeit für uns prädestiniert habe. Die Wirkung des göttlichen Wollens, lehrt der hl. Thomas, also das von Gott Gewollte — effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum — kann eine von Ewigkeit her vorausgesehene Ursache haben — potest procedere ex causa, quam Deus praescivit ab aeterno — und Gott will jene Wirkung wegen jener Ursache — vult quod effectus sit, quia causa est — und diese Ursache wird deshalb der Grund nicht zwar des göttlichen Willensactes als solchen, wohl aber der außergöttlichen Wirkung jenes Actes genannt — et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam ex parte effectus. — Unsere Werke nun verhalten sich zu den zwei Wirkungen der Prädestination in solcher Weise, daß unsere verdienstlichen Werke — opus meritorium informatum gratia — als causa meritoria der Glorie, und unsere vor Erlangung der Rechtfertigungsgnade gesetzten übernatürlichen Werke als Dispositionen für die Rechtfertigungsgnade sich darstellen. Daraus erhellt, daß die Prädestination, inwiefern sie der göttliche Act in sich ist, keine Ursache hat, daß aber ihre Wirkungen einen Grund haben, zufolge dessen das göttliche Wollen ein begründetes und gerechtes genannt wird — rationem habet ex parte effectus, secundum quam (praedestinatio) rationalis et justa dicitur[1]). Fassen wir dagegen die Prädestination in ihrer Totalität und nicht nach einer ihrer Wirkungen zB. der Glorie, so umschließt sie in sich nach Thomas omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum. — Wollte man nun sagen, daß ein Verdienst des Menschen als Grund der Prädestination in dieser Totalität gefaßt gedacht werden könne, so wäre damit nichts anderes behauptet als die Gnade werde uns wegen unseres Verdienstes gegeben — nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris. — Hingegen eine bestimmte Wirkung der Prädestination, zB. die ewige Glorie, wird, weil sie uns factisch wegen unserer Verdienste gegeben wird, auch vernünftigerweise (rationabiliter) wegen dieser Verdienste prä-

---

[1]) 1 dist. 41 a. 3.

destiniert genannt. Aus der in der Zeit ohne jedes Verdienst uns gewordenen Gnadenhilfe müssen wir auf deren vollkommen unverdiente ewige Vorherbestimmung schließen; aber auch umgekehrt aus der wegen des Verdienstes uns in der Zeit gewordenen Gnadenhilfe und Gabe auf deren verdiente Vorherbestimmung in der Ewigkeit. Denn wie Gott seine Gnadenwohlthaten in der Zeit spendet, ebenso und in gleicher Weise hat er sie uns von Ewigkeit her vorbereitet: *eadem ratione omnia* beneficia, quae nobis confert in tempore, praeparavit nobis ab aeterno[1]).

Nun denn, der hl. Bonaventura antwortet auf die Frage, ob die Prädestination in uns eine causa meritoria voraussetze, daß nicht zwar der innergöttliche Act, sondern die außergöttlichen Wirkungen des göttlichen Actes in unserem Verdienste ihren Grund haben, da die Glorie schlechthin unter das meritum de condigno, die Rechtfertigungsgnade unter das meritum de congruo falle. Die weitere Frage, ob die Prädestination in Gott eine ratio motiva voraussetze, beantwortet der Heilige dahin, daß Gott dem Petrus die Seligkeit wolle, d. h. ihn prädestiniere, weil er gute, dem Judas die Unseligkeit wolle, weil er schlechte Verdienste habe, daß ferner Gott die Rechtfertigungsgnade dem einen vor dem anderen wolle, d. h. prädestiniere, wegen verschiedener rationes congruentiae, und daß die ratio congruitatis das Vorherwissen der Verdienste sein könne. Ferner wollte nach dem seraphischen Lehrer Gott dem Abraham Offenbarungen geben wegen seiner zukünftigen Verdienste; wie er nun diese Verdienste von Ewigkeit her voraussieht, so prädestiniert er auch in gleicher Weise von Ewigkeit her unter dem Voraus wissen dieser Verdienste: cum illa ab aeterno praevideat, *pari ratione* praedestinat ex praescientia bonorum futurorum. Endlich sieht der hl. Lehrer den Grund, wegen dessen Gott dem Menschen die Rechtfertigungsgnade zu geben beschließt, darin, daß Gott etwas Zukünftiges in diesem Menschen vorhersah: ratio, quare Dominus *proponit dare* gratiam, est, quia aliquod futurum praevidit in homine (dist. 41 q. 2).

Diesen Lehrpunkt stellt Bonaventura derart klar, daß mir kein Autor von Bedeutung bekannt ist, der einen Beweis für die Deutung des Scholiasten erbrächte, obwohl man einer

---

[1]) *S. Thom.* ad Rom. 8 lect. 6.

hingeworfenen Bemerkung, ähnlich der des Scholiasten, wohl begegnen mag. Bellarmin stellt einmal in etlichen Zeilen die Behauptung auf, der hl. Bonaventura lehre zwar, Gott prädestiniere die Menschen wegen bestimmter Ursachen (ob certas causas), die ihm allein bekannt seien, und der Grund für die Prädestination liege nicht ausschließlich im göttlichen Willen, er sage aber nicht, diese Ursachen lägen in den vorausgewußten guten Werken der Menschen — sed eas causas non dicit esse ex parte operum praevisorum[1]). Einen Beweis für diese letzten Worte erbringt der Cardinal nicht, und er wäre auch schwer zu erbringen. Bonaventura sagt allerdings nicht kategorisch, das Vorherwissen der Verdienste sei der Grund der Prädestination, sondern nur: *potest* esse propter praevisionem bonorum operum; dagegen lehrt der Heilige zweifellos sicher, was Bellarmin auch nicht zu leugnen vermag, daß Gott wegen bestimmter im Menschen selbst gelegener Gründe prädestiniere. — Lemos bemerkt gleichfalls, der seraphische Lehrer scheine zwar die Ursache der Prädestination im Verhalten unseres freien Willens zu finden, allein er spreche de praedestinatione in executione. Nicht ein Wort setzt Lemos hinzu, das als Beweis für diesen Satz gelten sollte, im Gegentheil, er gesteht noch ein, daß der Heilige auch anders erklärt werden könnte[2]).

Der Scholiast beruft sich zur Erhärtung seiner verhängnisvollen Vermuthung auf Trigosus, mit dem Hauzeur aliique übereinstimmten, wenngleich plurimi alii die beregte Erklärung zurückwiesen. Es ist zu bedauern, daß der Scholiast jene aliique nicht irgendwie anführte. Sehen wir uns deshalb die beiden genannten Autoritäten etwas näher an.

Der Scholiast schreibt: Trigosus diffuse disputat ad probandum, S. Bonaventuram docere praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita (735). Dieser Satz hat auffallende Uebereinstimmung mit einem ähnlichen Satze bei Dummermuth (a. a. O. 548). Dummermuth beruft sich auf Mastrius, Mastrius schreibt beinahe wörtlich seine wenigen Zeilen aus Fasoli ab. Was lehrt also Fasoli? Er läßt den seraphischen Lehrer auf die Frage: quare magis vult (Fasoli, Mastrius und Dummermuth lesen voluit) salvare Petrum

[1]) De gratia et lib. arbitrio 2, 11. [2]) Panoplia 2, t. 3 de praed. c. 41 n. 600.

quam Judam, folgende Antwort geben: quod iste habuit bona merita, ille vero mala. Diese Antwort, erklärt dann Fasoli-Mastrius weiter, ist allerdings sehr richtig betreffs der voluntas executionis, es steht aber nicht fest (non satis constat), ob der Heilige von dieser spricht und nicht vielmehr von der voluntas intentionis; letztere scheint er aber nicht zu verstehen, denn auf die Frage: utrum Dei electio motivam rationem habeat quantum ad ordinationem voliti ad ejus voluntatem, gibt er die Antwort: si quaeratur ratio causalis vel meritoria, respondetur, quod dari non possit. Die Vertheidiger der Prädestination post praevisa merita fordern aber eine derartige causa meritoria, und so scheint Bonaventura diese Lehrmeinung nicht zu theilen. Deshalb erklärt ihn auch Trigosus in diesem Sinne. So Fasoli[1]) und mit ihm Mastrius, bezw. Dummermuth. Das ist also der ganze Beweis für die weitgehende Behauptung, daß Bonaventura schließlich doch die Prädestination ante praevisa merita gelehrt habe. Fasoli bemerkt, daß die Antwort, Petrus werde wegen seiner guten Werke auserwählt, Judas wegen seiner schlechten Werke verworfen, von der voluntas intentionis verstanden, diese Auffassung aber als ausgeschlossen angesehen werden könne, weil der seraphische Lehrer keine ratio causalis oder meritoria in Gott annehme, wegen deren er die Auserwählung wolle. Dieser Beweis ist höchst mangelhaft und oberflächlich. Erstens wird die ganze Untersuchung des Heiligen, ob im Menschen ein Verdienst sich finde, das als Grund seiner Vorherbestimmung gedacht werden könne, mit keinem Worte erwähnt. Sodann wird selbst der Fragepunkt, wie ihn Bonaventura faßt, möglichst ungenau angegeben. Nicht nur nach der ratio causalis oder motiva fragt der Heilige ausschließlich, sondern er fragt überhaupt nach dem Grunde der Vorherbestimmung. Einen ursächlichen Grund im strengen Wortsinne schließt er allerdings aus, aber ebenso bestimmt fordert er einen Grund für den vorherbestimmenden Willen Gottes. Und diesen Grund sieht er rücksichtlich der Vorherbestimmung zur Glorie in einem wirklichen Verdienste des Menschen, rücksichtlich der Vorherbestimmung zur Rechtfertigungsgnade in einer ratio congruitatis, die er nicht näher bezeichnen will. Doch kommen wir zu Trigosus selbst.

Trigosus stellt sich, wie oben bemerkt, in diesen Fragen auf Seite des Duns Scotus. Daß er dadurch sich von den Lehranschauungen des hl. Bonaventura entferne, ist ihm sehr klar. Sofort im Eingange der von dem Scholiasten angeführten Erörterung (648 dub. 2) untersucht er verschiedene theologische Ansichten über die Prädestinationslehre und sagt: Quidam tenent, quod electio salvandorum et reprobatio damnandorum fiat a Deo praevisis operibus eorum. Dieses scheint

[1]) *Fasolus* in 1 p. q. 23 a. 1 dub. 3 n. 29.

ihm auch die Ansicht Alexanders v. Hales zu sein. Nach kurzer Darlegung der Lehre Alexanders fährt er fort: Hujus etiam sententiae videtur fuisse Sanctus Bonaventura in 9 et 10 art., ubi dicit, quod detur ratio congruitatis nostrae praedestinationis, sed est nobis incognita, et quod haec ratio potest esse praevisio bonorum operum, sed quorum, non audet determinare. Haec Sanctus Bonaventura. Das ist in der That die Auffassung des seraphischen Lehrers. Gewisse Theologen, fährt Trigosus fort, hielten diese Ansicht für falsch und irrthümlich, allein auch der hl. Thomas habe sie in seinem Commentar zur gleichen Stelle der Sentenzen vorgetragen. In Staunen versetze ihn die Kühnheit jener Theologen, welche in dieser Lehre einen Irrthum fänden und sich nicht scheuten, sie verwegen zu nennen (vgl. 705). Seiner persönlichen Lehrmeinung gibt Trigosus folgenden Ausdruck: Deus post praevisionem peccati originalis et ante praevisionem omnium operum electorum elegit illos efficaci voluntate ad gloriam suam eosque praedestinavit per certa media; cujus electionis nulla potest dari causa ex parte hominum, sed tantum ex parte Dei (650). Trigosus ist sich selbstverständlich des Gegensatzes seiner Auffassung zu der des seraphischen Lehrers bewusst und er ist auch ehrlich genug, das sentire contrarium des heiligen Lehrers einzubekennen, allein er verspricht, ihn im letzten Artikel seiner Untersuchungen erklären zu wollen. Sehen wir uns sofort diese Erklärung an. Sie besteht in einer wiederholten und verstärkten Darlegung seiner oben angeführten Ansicht: Nulla prorsus datur causa vel ratio nostrae praedestinationis ex parte nostra, sed totaliter referenda est nostra praedestinatio in solam divinam voluntatem tanquam in causam adaequatam (717 a. 10 dub. 1). Wiederum sagt er: Quamvis Sanctus Bonaventura ponat praeter divinam voluntatem rationem aliquam congruitatis in Deo, illam non ponit tanquam causam seu rationem adaequatam, quia revera nulla potest dari ratio et causa adaequata nostrae praedestinationis nisi sola divina voluntas. Und nun läſst er die Beweise folgen für die Wahrheit seiner These und die Unhaltbarkeit der Ansicht des hl. Bonaventura, und zwar geht Trigosus hierbei soweit, daß er die oben von uns angeführten Beweise des seraphischen Lehrers als ebensoviele Schwierigkeiten und Einwürfe gegen seine These ansieht (706) und sie der Reihe nach im Sinne seiner These verwirft (723). — Die Verschiedenheit (tota diversitas) der Lehre des hl. Bonaventura von der thomistischen glaubt Trigosus durch folgenden Satz darzustellen zu können: Dicere juxta mentem Sancti Bonaventurae, quod qui est in peccato mortali, potest de congruo mereri primam gratiam justificantem, et consequenter, quod datur in Deo aliqua ratio motiva nobis ignota nostrae justificationis

et praedestinationis, non solum non est haereticum nec temerarium, sed opinio catholica, et est etiam valde probabilis (715). Dieses meritum de congruo sucht nun Trigosus auf jede Weise abzuschwächen: non est proprie nec simpliciter meritum, sed improprie et secundum quid etc. Allein er kann die Wahrheit und die Thatsache, daß der hl. Bonaventura die ratio motiva in Deo nostrae praedestinationis in einem Verdienste des Menschen findet, nicht aus dem Wege schaffen. Deshalb bekennt er sich endlich unumwunden zu folgender Ansicht: Nulla datur ex parte nostra causa vel ratio praeter divinam voluntatem nostrae praedestinationis neque excogitari potest causa, quare Deus potius hos praedestinaverit quam illos; quam sententiam tanquam communem et universalem hic defendere statui, quia quamvis opinio Sancti Bonaventurae, quam exponendam suscepi, sit probabilis, haec tamen Sancti Thomae et Scoti sententia multo probabilior est, ideo utraque manu suscipienda (716). — Ist es also wahr, was der Scholiast (738) schreibt: Trigosus diffuse disputat ad probandum, S. Bonaventuram docere praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita?

Nicht minder unrichtig ist betreffs des Trigosus die weitere Bemerkung des Scholiasten: Eadem S. Bonaventurae verba diversimode intelligi, scilicet vel de ordine intentionis vel de ordine executionis. Trigosus erklärt wiederholt, die Frage, um die es sich handele, sei diese, ob im Menschen ein Grund sich finde, wegen dessen Gott prädestiniere (utrum detur ex parte nostra in Deo ratio divinae praedestinationis, 705). Diese Frage decke sich aber mit der anderen, ob das, was Gott in seiner ewigen Vorherbestimmung gewollt und beschlossen habe in der Zeit auszuführen, im Menschen eine Ursache habe. Falls eine derartige Ursache vorliege, so müsse sie als Grund angesehen werden, wegen dessen Gott von Ewigkeit her das in der Zeit Eintreffende vorherbestimmt habe. Denn den geeignetsten Weg zur Erforschung dessen, was Gott will, wie er es will und von Ewigkeit her es auszuführen beschlossen habe, biete die Erforschung dessen, was Gott in der Zeit ausführt und wie er es ausführt: optimus enim modus et optima via investigandi quid et quomodo Deus aliquid voluerit et ordinaverit ab aeterno facere, est videre, quid aut quomodo in tempore fecerit (705). Diesen Weg hält Trigosus auch constant ein. Wo er die Ansicht des seraphischen Lehrers so darstellen will, ut omnibus constet, quid de hac re senserit, stellt er folgende höchst beachtenswerte Erörterung an. Die in die Zeit fallende Rechtfertigung muss nach Bonaventura in gleicher

Weise gedacht werden, wie die von Ewigkeit her vorausgewusste und vorausbestimmte Rechtfertigung und Prädestination. Die zeitliche Rechtfertigung bietet den Maßstab zur Beurtheilung der ewigen Prädestination: eodem modo loquendum est de justificatione, quae fit in tempore, et de justificatione et praedestinatione, quae ab aeterno in Deo est praediffinita et praeconcepta; per temporalem justificationem sumendum est judicium de aeterna praedestinatione (714 a. 10 dub. 1). Nach diesem Princip hat die Frage nach dem außer Gott liegenden Grunde der in der Zeit gewährten Rechtfertigung ihre Lösung zu suchen. Die Rechtfertigung ist eben die erste Wirkung der Prädestination; läst sich für diese Wirkung kein im Menschen liegender Grund angeben, dann hat auch die Prädestination keinen außer Gott liegenden Grund: si non datur causa primi effectus praedestinationis, nec dabitur ipsius praedestinationis aeternae (ib.). Der seraphische Lehrer unterscheidet aber in der Prädestination ein dreifaches Moment: den ewigen Beschluss, die zeitliche Rechtfertigung und die ewige Glorie. Der ewige Beschluss hat keinen Grund und keine Ursache, er ist Gott selbst; die ewige Glorie hat schlechthin eine verdienstliche Ursache, weil sie wegen des Verdienstes gegeben wird. Die ganze Frage stellt sich also schließlich dahin, ob für die Rechtfertigung ein Grund im Menschen sich findet. Der seraphische Lehrer bejaht diese Frage und sagt: datur ratio congruitatis ex parte nostra, quae est ratio motiva in Deo, propter quam istum justificat et non illum (ib.). — In ganz analoger Weise spricht Trigosus über die Verwerfung. Auch für diese, sagt er, müsse nach Bonaventura deshalb ein Grund im Menschen angenommen werden, weil ihre erste Wirkung in der Zeit, die Verstockung, einen Grund habe: Sanctus Bonaventura sentit, dari causam ex parte nostra nostrae reprobationis, quia datur causa indurationis temporalis, quae est effectus primus reprobationis (ib. 739 dub. 4). — Und wiederholt stützt sich Trigosus auf das einzig richtige Princip, daß aus dem Wirken Gottes in der Zeit sein ewiger Beschluss erkannt werden könne. Was Gott ohne Verdienst des Menschen in der Zeit gewährt, hat er ebenso von Ewigkeit her zu gewähren beschlossen, und umgekehrt, was Gott wegen des Verdienstes in der Zeit gewährt, sei es Lohn oder Strafe, das hat er ebenso von Ewigkeit her beschlossen: sicut Deus in tempore non punit nisi propter culpam, ita neque ab aeterno decrevit punire nisi propter culpam (744). — Es ist also nicht richtig, daß nach Trigosus der seraphische Lehrer vom ordo executionis anders rede als vom ordo intentionis.

Nebst Trigosus beruft sich der Scholiast nur noch auf Hauzeurs Collatio totius theologiae inter majores nostros F. Alexandrum Alensem, Sanctum Bonaventuram, F. Joannem Duns Scotum. (In Collegio Leodiensi et Namurcensi, ab anno 1646 ad 1652).

Diese Collatio ist ein minderwertiges Buch[1]). An drei Stellen, in einigen halbspaltigen Zeilen, bespricht Hauzeur die in Frage stehende Lehre des hl. Bonaventura. Zunächst bietet er eine ziemlich richtige Epitome der dist. 41 (p. 111). Später entnimmt er aus der dort in wenigen Worten dargelegten Lehre des Heiligen folgende Einwürfe (difficultates p. 514) gegen seine eigene thomistische Anschauung: 1) Die Prädestination hat nach Bonaventura das Vorherwissen Gottes zur Voraussetzung. Hauzeur antwortet: das hier inbetracht kommende Vorherwissen der Verdienste ist nicht der Grund der Prädestination (ad praedestinandum ex illis), sondern nur ein Vorherwissen der zur Ausführung des Prädestinationsplanes Gottes führenden Mittel (praescientia mediorum in executione p. 516). Aber, frage ich, wo steht ein Wort in der dist. 41, das zu dieser durch kein Beweismoment irgendwelcher Art gestützte Antwort auch nur im entferntesten berechtigte? Nirgends. — 2) Die Wirkungen der Prädestination fallen nach Bonaventura unter das Verdienst des Menschen (p. 514). Hauzeur erwidert, die Wirkungen hätten im Verdienst ihren Grund nicht secundum intentionem, sondern lediglich secundum executionem (p. 516). Und der Beweis für die Berechtigung dieser Unterscheidung? Mit keinem Worte wird er versucht. — 3) Nach Bonaventura ist nicht Gottes Wille der ausschließliche Grund der Prädestination, und nach seiner Lehransicht kann man nicht sagen, Gott prädestiniere, quia ita Deo placet (p. 514). Hauzeur entgegnet, die ratio congrua, die der Heilige außer Gott annimmt, sei nur in genere bekannt, d. h. dieser Grund sei die Verherrlichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes; in singulari sei jene ratio congrua uns unbekannt, d. h. wir wüßten nicht, warum Gott diesen Menschen und nicht jenen auserwähle (p. 516). Auch diese Antwort ist äußerst mangelhaft und ungenau. Allerdings gibt der seraphische Lehrer als allgemeinen Grund, wegen dessen Gott nicht alle Menschen zur Rechtfertigung führt, die Erweisung seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit an, zugleich gibt er aber auch als besonderen Grund hierfür das Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber an, und er findet eine ratio congruitatis darin, daß Gott den Menschen, der mit der wirklichen Gnade mitwirkt, zur Rechtfertigungsgnade gelangen lasse, und jenem, der die Gnade abweist, die Rechtfertigungsgnade versage. Vollständig unfaßbar ist es, wenn Hauzeur wiederum ohne jeden Beweis behauptet, diese ratio congrua et decens sei nichts anderes als Gottes Weisheit und sonach läge dieser Grund ausschließ-

[1]) Es hat nur eine Auflage erlebt und ist deshalb selten geworden. Durch die gütige Vermittlung des Vorstandes der Innsbrucker k. k. Universitäts-Bibliothek, Herrn Ludwig v. Hörmann, dem ich hiermit meinen Dank ausspreche, erhielt ich das Werk aus Löwen.

lich zu Gott: ergo per hanc rationem intellegit .. solam sapientiam Dei ex se ipsa (p. 516). Das nenne ich Feuer und Wasser mengen wollen. Auf solche Art können die schroffsten Gegensätze mit einem Federstrich ausgeglichen werden, aber das ist keine wissenschaftliche Erklärung, sondern ein loses Spiel der Willkür.

Das sind also die zwei Autoren, auf die der Scholiast sich beruft. Nach seinem eigenen Zeugnisse erklären plurimi alii den seraphischen Lehrer in dem in dieser Abhandlung festgehaltenen Sinne. Der Scholiast führt aus diesen plurimi alii nur Bartholomäus a Barberiis und Frassen an. Das sind unstreitig Namen von gutem Klang, aber außer Frassen hätte der Scholiast überhaupt die nobiliores Scoti discipuli, wie Cardinal Franzelin (aaO. 645) sich ausdrückt, anführen können, und überdies sehr viele Theologen ersten Ranges aus der Zeit der späteren Scholastik. Von letzteren dürften den Lehranschauungen des hl. Bonaventura sich wenige derart nähern, wie der Cardinal Toletus. Und gerade Toletus ist es, den der Scholiast unbegreiflicher Weise zu den Vertheidigern der *praedestinatio ante praevisa merita* rechnet (735). Oder hat er vielleicht in Dummermuth (aaO. 716) etwas über Toletus junior gelesen? Toletus (1 p. q. 23 a. 5) läßt den Heiligen, den er zur Stütze seiner Ansicht citiert, also lehren: esse propter opera praedestinationem, licet hominibus sit incertum, propter quae opera nostra Deus id faciat. — Eine sehr exacte Darstellung der Lehre des hl. Bonaventura findet sich bei Vasquez (aaO. disp. 91 cap. 5). Bonaventura, sagt er, kenne nur zwei Wirkungen der Vorherbestimmung, die Rechtfertigung und die Glorie; deshalb rechne er die Berufung zur ersten (wirklichen) Gnade, nicht zu den Wirkungen der Prädestination. Kurz legt er den Gedanken Bonaventuras (und Javellus') also klar: nunquam dixerunt, gratiam primae vocationis ex meritis arbitrii dari aut praedestinari, sed gratiam remissionis peccatorum et justificationem ipsam fieri in tempore et praedestinari in praescientia Dei ex meritis congrui praevisis, non quidem ipsius arbitrii, sed auxilii gratiae (ib. n. 24). — Ebenso läßt Lessius den Heiligen lehren: electionem ad gloriam esse ex meritis praevisis, et electionem ad gratiam justificationis (quam electionem vocat ipse praedestinationem) esse ex merito congruitatis, h. e. ex prae-

visa dispositione liberi arbitrii, intellige, qua quis libere se disponit per auxilium gratiae (de praedest. sect. 2 n. 8). — Auch Gregor von Valentia behauptet, nach Bonaventura vollziehe sich die Prädestination nur unter dem göttlichen Vorherwissen des Verhaltens unseres Willens der Gnade gegenüber (praedestinationem fieri non nisi cum praescientia cooperationis, 1 p. q. 23 disp. 1 p. 4; cf. ib. de reprob. p. 2). Sehr genau spricht sich auch Suarez aus (de praedest. 2, 20 n. 4), dessen Zeugnis um so beachtenswerter ist, da er ja eine entgegengesetzte Ansicht vertritt; er sagt: S. Bonaventura videtur admittere causam praedestinationis quoad effectum gratiae, quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo, de quo merito dicit, debere procedere ex aliquo auxilio gratiae et ideo videtur in alio loco supponere, illud auxilium non esse effectum praedestinationis, nam propterea dicit, opus ab illo auxilio procedens posse esse causam praedestinationis quoad proprios effectus gratiae et gloriae. In ähnlicher Weise stellen trotz ihrer entgegengesetzten Anschauung Molina (Concordia q. 23 a. 4 disp. 1 memb. 4) und Ruiz (de praedest. disp. 7 sect. 1) die Lehre des Heiligen dar. Um nicht unnöthigerweise fernere Zeugnisse, die selbstverständlich leicht zu finden sind, hier anzuführen, verweise ich zum Schlusse nur noch auf den hl. Franz von Sales. Dieser heilige Kirchenlehrer hat die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura vollständig adoptiert (cf. Traité de l'amour de Dieu 3, 5; 4, 7).

Der Scholiast zieht Vergleiche zwischen der Lehre des hl. Bonaventura und seiner Zeitgenossen Alexander von Hales, Heinrich von Gent und Albert des Großen. Wir sind gezwungen, dem Scholiasten auch auf das Gebiet dieser Untersuchungen zu folgen. Beginnen wir mit Alexander von Hales († 1245).

Mit Recht bemerkt Plessis d'Argentré, daß der hl. Bonaventura seine Prädestinationslehre aus der Schule seines Lehrers Alexander von Hales mitgenommen habe[1]). Der berühmte doctor irrefragabilis et theologorum monarcha, wie seine Zeit ihn nannte, hat in der That einen derartigen Einfluſs auf die Ge-

[1]) Hanc doctrinam e schola Alexandri Alensis hauserat. *Grandin*, op. theol. 3 comment. hist. de praed. et reprob.

dankengänge des seraphischen Lehrers ausgeübt, daß letzterer sich häufig beinahe des gleichen Wortausdruckes, wie sein Lehrer, bedient. — Als Fundament der Prädestinationslehre hat auch nach Alexander die bedeutungsvolle Unterscheidung des göttlichen Wollens in ein vorausgehendes und nachfolgendes zu gelten. Das erstere Wollen erstreckt sich auf das Heil aller Menschen, auf die creatura rationalis salvabilis; das letztere dagegen hat das göttliche Vorherwissen des guten Gebrauches der Gnade zur Voraussetzung, erstreckt sich folgerichtig nicht auf das Heil aller, sondern nur auf das Heil der Auserwählten und wird darum auch ein begründetes Wollen genannt, während es ein nicht gerechtes Wollen wäre, falls es auf das Heil eines Menschen sich hinordnete, der zufolge seiner Willensfreiheit einen schlechten Gebrauch von der Gnade gemacht hat [1]). Auf den Einwurf, daß, wie die Sonne den Sehenden und den Blinden leuchte, so auch Gott seine Gnade und Glorie allen gebe, mithin alle vorherbestimmt seien, antwortet Alexander, daß Gott, wie die Sonne, allen sich gleichmäßig bereit erweise, daß aber nicht alle sich gleichmäßig gegen Gott verhielten, und aus diesem Grunde seien nicht alle vorherbestimmt; die Vorherbestimmung setze eben das Vorherwissen des guten Gebrauches der Gnade voraus [2]). Trigosus läßt Alexander auf jenen Einwurf antworten, nicht in Gott (dem principale significatum) liege der Grund, warum dieser auserwählt werde, jener nicht, sondern im Menschen (dem connotatum), weil eben der eine in der Gnade bis zum Ende beharre, der andere nicht [3]). — Auf diese Gründe gestützt, stellt Alexander folgende These auf: Quia praedestinatio non absolute voluntatem, sed voluntatem

---

[1]) Dicendum est, quod duplex est voluntas; est enim voluntas antecedens et voluntas consequens. Voluntate antecedenti vult Deus omnes homines salvos fieri, haec est enim voluntas, quae respicit creaturam rationalem salvabilem. Voluntas consequens (est) cum praescientia, quod bene usurus est dono Dei; sic non vult omnes homines salvos fieri, sed electos solum, et sic dicitur voluntas rationalis; si enim vellet alicui finaliter salutem, qui male usus est per liberum arbitrium, non esset justa. *Univ. theol. summa* 1 p. q. 28 m. 2 a. 2. [2]) Aequaliter se habet ad omnes, sed non omnes aequaliter ad ipsum, et secundum hoc non est praedestinatio omnium, quia praedestinatio ponit praescientiam, quod iste sit bene usurus. Ib. [3]) Quia iste finaliter manet in gratia, iste vero non, atque ita unus eligitur, alius vero non. L. c. a. 5 expositio textus.

cum praescientia dicit, quod scilicet bene usuri sunt gratia, nonnisi electorum tantum esse potest (l. c.).

Sehr zu beachten ist auch die Begriffsbestimmung der Prädestination, die Alexander seinen Ausführungen zugrunde legt. Die Prädestination des Menschen definiert er als propositum miserendi oder als praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro (ib. a. 4). In letzterer Definition, bemerkt er, werde das Genus zum Ausdruck gebracht durch das Wort praeparatio; die specifische Differenz werde streng genommen nur durch das Wort gloria ausgedrückt, da die Gnade auch anderen als den Prädestinierten gegeben werde; sonach wäre die Prädestination streng genommen nur die praeordinatio alicujus ad gloriam.

Zur Beantwortung der Hauptfrage nun, ob die Prädestination ihre Ursache oder ihren Grund in den eigenen Verdiensten des Menschen habe, stellt Alexander folgende Thesen auf, die wir der leichteren Vergleichung halber den betreffenden Thesen des seraphischen Lehrers gegenüberstellen.

Alex. v. Hal. (l. c. m. 3 a. 1):	Bonav. (1 dist. 41 a. 1 q. 1):
Quantum ad principale significatum nedum prædestinatio, sed nec reprobatio ex meritis est; at vero quantum ad connotatum utraque ex meritis dici potest, licet non eodem modo.	Nec prædestinatio nec reprobatio quoad propositum æternum cadunt sub merito, sed quoad connotatum reprobatio cadit sub merito simpliciter, prædestinatio vero secundum quid.
Si ergo inveniantur auctoritates, quæ dicant, quod prædestinatio et reprobatio sint ex meritis, non est referendum ad principale significatum, sed ad connotatum, sed differenter in prædestinatione et reprobatione.	Respondendum ergo ad quæstionem, cum quæritur, utrum prædestinatio et reprobatio cadant sub merito, quod simpliciter quantum ad principale significatum neutra cadat sub merito, quantum vero ad connotatum reprobatio cadit sub merito simpliciter, prædestinatio vero secundum quid.

Zur Erklärung seiner These unterscheidet Alexander, ganz wie der seraphische Lehrer, ein dreifaches Moment in der Vorherbestimmung und in der Verwerfung. Der Begriff der Vorherbestimmung umschließt das Vorherwissen, die Gnade und die Glorie; der Begriff der Verwerfung das Vorherwissen, die Sünde

und die ewige Strafe. Das Vorherwissen, also das principale significatum, fällt selbstverständlich nicht unter das Verdienst. Zur Erläuterung dieses Satzes unterscheidet Alexander in den Dingen ein zweifaches Sein: das Sein der Dinge in sich (in propria natura), und das Sein der Dinge im göttlichen Vorherwissen oder in der göttlichen Vorherbestimmung (in Dei praescientia sive praeordinatione). Jenes erstere Sein ist zeitlich; dieses letztere ist ewig und vom göttlichen Sein selbst nicht unterschieden (non differens ab esse divino, memb. 2 a. 1). Die Prädestination nun wird von dem Sein der Dinge im göttlichen Vorherwissen ausgesagt (praedestinatio dicitur respectu entis in causa sive in praescientia). Demnach kann das principale significatum weder betreffs der Prädestination noch betreffs der Reprobation seinen Grund im Verdienste des Menschen haben. Das ganze connotatum dagegen hat rücksichtlich der Reprobation seinen Grund im Verdienste; rücksichtlich der Prädestination hat zwar nicht das erste connotatum (d. h. die infusio gratiae), wohl aber das zweite (die collatio gloriae) seinen Grund im Verdienste[1]). — Es könnte den Anschein gewinnen, als ob Alexander und sein großer Schüler Bonaventura sich widersprächen, indem letzterer, wie gezeigt wurde, lehrt, die Rechtfertigungsgnade werde von Gott wegen eines meritum de congruo gegeben und dieses Verdienst sei der Grund, wegen dessen Gott diese Gnade prädestiniere; Alexander dagegen scheint ein Verdienst, das der Grund der infusio gratiae wäre, auszuschließen. Allein es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Alexander einzig nur das meritum de condigno ausschließen will, dieses Verdienst aber trägt streng genommen allein diesen Namen, wie ja auch der seraphische Lehrer sagt: hoc proprie loquendo est meritum. Daß Alexander so zu verstehen sei, erweisen vielfache Erklärungen, die er an eben diesen Stellen seiner Lehransicht beifügt. Wiederholt behauptet er, die Vorherbestimmung geschehe unter dem Vorherwissen des guten Gebrauches der Gnade, und diese Mitwirkungen mit der Gnade nennt er ausdrücklich merita congruentia ut detur gratia (scil. justificationis, memb. 3 a. 1 ad ult.).

[1]) Ex parte praedestinationis nec principale significatum est ex meritis nec etiam primum connotatum, quod est infusio gratiae, sed collatio gloriae ex meritis est. L. c.

Ebenso lehrt er, das göttliche Vorherwissen der Verdienste unterscheide sich nicht sachlich von der göttlichen Wesenheit und somit auch nicht vom göttlichen Wollen; allein ein begrifflicher Unterschied müsse festgehalten werden zwischen dem Vorherwissen der Verdienste und dem Wollen Gottes, weil eben das Wollen Gottes nach unserer Auffassung seinen Grund im Vorherwissen habe; sonach könne das Vorherwissen der Verdienste als der Grund der Verleihung von Gnade und Glorie angesehen werden: collationis gratiae et gloriae potest esse ratio praescientia meritorum (ib. a. 3).

Der Scholiast führt (734) den Ausruf der Verwunderung an, den dieser Satz dem Dionysius Carthusianus expreßte: responsio ista tanti doctoris admirationem et timorem ingerit mihi. Es lohnt sich jedoch der Mühe, den ganzen Text des Dionysius zu hören; er lautet: ‚Deshalb (befällt mich Verwunderung und Furcht), weil Alexander ganz klar (apertissime) lehrt, das Vorherwissen der Verdienste sei der Grund der Verleihung von Gnade und Glorie, da er ja den Satz Augustins so erklärt, daß Gott deshalb und aus dem Grunde uns erwählt habe, weil er uns als Gerechte vorausgesehen habe. Diese Erklärung ist gegen die Auffassung Augustins und der Väter, denn aus ihr scheint zu folgen, der Grund der ewigen Vorherbestimmung sei das Vorherwissen des Verdienstes, nicht aber die reine und bloße Güte und Freigebigkeit Gottes. Ebenso scheint aus jener Lehre zu folgen, die Gnade werde nicht vollständig ohne jedes Verdienst verliehen, sondern aus Rücksicht auf das Verdienst, und so scheint Alexanders Ansicht sich nicht viel zu unterscheiden von jener irrigen und verurtheilten Lehre, die Gnade werde wegen des Verdienstes, wenigstens wegen des zukünftigen Verdienstes gegeben, und die Verdienste seien die Ursache der ewigen Vorherbestimmung. Die Vertreter dieser letzteren Lehrmeinung waren nicht so roh und ungebildet, daß sie etwa dem Wahne huldigten, die in der Zeit erworbenen Verdienste und Werke seien die wirkende und vorangehende Ursache der göttlichen Vorherbestimmung, und, da diese Gott selbst ist, die Ursache Gottes; nein, sie stellten das Vorherwissen und das Vorauserkennen und die Voraussicht der zukünftigen Verdienste als den Grund der Vorherbestimmung hin[1])‘. Den hier ausgesprochenen Verdacht, als ob aus Ale-

[1]) Hoc intendisse videntur, quod praescientia, praecognitio seu praeintuitio meritorum futurorum, fuerit ratio praedestinationis. 1 dist. 41 q. 1.

xanders Lehre sich pelagianische oder semipelagianische Anschauungen folgern ließen, weist Alexander selbst zurück, indem er ausdrücklich lehrt, die Gnade sei das Princip des Verdienstes und falle deshalb selbst nicht unter das Verdienst (3 p. q. 61 m. 5 a. 2). Uebrigens haben Suarez (l. c. c. 20 n. 16), Vasquez (l. c. disp. 91 c. 6 n. 33; c. 10 n. 62), Molina (l. c.), Ruiz (de prov. tr. 3 disp. 21 sect. 3; de praedest. disp. 7 sect. 3), Trigosus (l. c. a. 10 dub. 1) die Ansichten Alexanders nach dieser Richtung hin sehr klargestellt.

Plessis hat Recht mit seiner Behauptung (l. c. 98), Bonaventura folge in der Lösung dieser Fragen ad amussim seinem Lehrer. Auch Trigosus erklärt wiederholt, daß der seraphische Lehrer seine Prädestinationslehre Alexander entnommen habe [1]). Der Scholiast bekennt gleichfalls (736), daß Alexander mit dem seraphischen Lehrer übereinstimme, aber er spreche non ita caute et moderate, wie dieser. Alexander spricht eben, wenn möglich, noch weniger thomistisch als Bonaventura; daher jene Censur: non ita caute et moderate. — Hiermit findet auch das befremdlich kategorische Wort Dummermuths (l. c. 548) seine Abfertigung: Alexander Halensis et S. Bonaventura praedestinationem post praevisa merita non docuerunt. Und der Beweis? Er fehlt.

Wenden wir uns nunmehr zu Heinrich von Gent († 1293). Nach der Lehre dieses doctor solemnis wird dem Menschen die erste Rechtfertigungsgnade zwar ohne (eigentliches) Verdienst gegeben, allein es liegt dennoch eine causa congrui vor, die allerdings nicht den Grund, wegen dessen, aber doch die Bedingung bildet, ohne welche diese Gnade, wie sie jenem versagt wird, auch diesem nicht gegeben würde [2]). Bei Gott gilt nach der Lehre des Apostels kein Ansehen der Person; allen ist er vielmehr gleichmäßig gewogen (aequaliter favet omnibus). Es muss also in dem einen Menschen sich etwas finden, ohne das er keineswegs einem anderen vorzuziehen wäre. Wir sind freien Willens. Nehmen wir nun zwei Sünder oder zwei Ungläubige an, deren Herzen durch die zuvorkommende Gnade zum Glauben an ein Heilsgut

[1]) Quam doctrinam desumpsit ex magistro suo . . Constat doctrinam S. Bonaventurae esse conformem doctrinae sui magistri. L. c. a. 9 expositio textus. [2]) Habet tamen causam congrui non propter quam sed sine qua non conferretur uni prima gratia gratum faciens, quae alteri denegatur. *Quodlib. theol.* 4, 19.

angetrieben würden. Der eine weise sofort diese Gnade ab, widerspreche ihr und handle ihr entgegen; der andere halte ihr Stand und widerstehe ihr nicht. Es wäre nicht billig (congruum), wenn dem einem wie dem andern in gleicher Weise vergolten würde. Jener, welcher die Gnade abwies, sündigte möglicherweise schwer, verdiente also die Verwerfung, deren Wirkung die ewige Strafe ist. Der andere hat zwar kein Verdienst, da er ja nicht im Stande der Gnade ist, allein es ist doch billig, daß die göttliche Freigebigkeit ihm zur Rechtfertigungsgnade verhelfe, durch welche ihm seine Sünde genommen werde und er sein Heil verdienen könne. Dieser Billigkeitsgrund trifft bei dem ersteren jener beiden nicht zu (non est aeque congruum), weil er ja mit freiem Willen von dem, der ihm die Gnade bereithielt, sich abkehrte. So sage ich denn also, daß sich bei jedem einzelnen Prädestinierten eine Ursache und ein Grund für seine Prädestination angeben lasse (est assignare causam et rationem praedestinationis suae). Nicht die Prädestination, inwiefern sie der göttliche Willensact selbst ist, sondern die Wirkung dieses Actes in uns hat einen Grund und eine Ursache. Ich sage nicht, daß dieser Grund oder diese Ursache, wegen welcher die Prädestination geschieht, das Verdienst sei, sondern daß ein Billigkeitsgrund sich finde, ohne welchen die Prädestination nicht erfolgt wäre[1]). Und dieser Grund (8 q. 5) bewegt nicht Gott (non movet) zum Geben, er ist vielmehr so zu fassen, daß ohne ihn Gott nicht gäbe (sine qua non dat). In dieser Fassung liegt keinerlei Unzukömmlichkeit. Denn wie die Ungerechtigkeit des Menschen der Grund ist, wegen dessen (ratio propter quam) er verworfen wird, so ist die Gerechtigkeit des Menschen der Grund, ohne welchen ihm keine Barmherzigkeit geworden wäre.

Also auch bei Heinrich von Gent finden wir die Grundzüge der Prädestinationslehre Alexanders und Bonaventuras wieder. Der prädestinierende Act des göttlichen Willens, weil er Gott selbst ist, hat keinen Grund und keine Ursache; dagegen läßt sich ein Grund und eine Ursache angeben, ohne deren Vorhandensein der Mensch nicht zur Rechtfertigung und so zum Heile gelangte. Und dieser Grund liegt darin, daß der Mensch der zuvorkommenden

[1]) Non dico causam sive rationem meritoriam, propter quam fit (praedestinatio) sed congruentiae, sine qua non, ut expositum est.

Gnade nicht widersprach; wäre letzteres der Fall gewesen, dann fiele auch jener Grund weg. Diese Ursache und dieser Grund ist nicht das Verdienst des Menschen, d. h. kein meritum de condigno, sondern nur ein Billigkeitsgrund, d. h. ein meritum de congruo. So kann man denn für die Prädestination jedes Menschen einen Billigkeitsgrund angeben. Zwar ist dieser Grund nicht ein solcher, wegen dessen Gott den Menschen prädestiniert, weil er eben kein Verdienst im strengen Wortsinne umschließt, sondern ein solcher, ohne dessen Existenz die Vorherbestimmung nicht geschähe, und infolge dessen sie ex congruitate geschieht. So stellt Gregor von Valentia in Kürze das System Heinrichs zusammen[1]). Derselbe gewiegte Theologe skizziert die Lehre Alexanders, Bonaventuras und Heinrichs folgendermaßen: Ita procul dubio senserunt divus Bonaventura et Halensis, si quidem praedestinationem ponunt fieri non nisi cum praescientia cooperationis, et multo magis Henricus Gandavensis, qui cooperationem dixit esse causam praedestinationis ex congruitate[2]).

Der Scholiast läßt (734) Heinrich von Gent lehren, die Prädestination, quatenus est a Deo agente, habe ihren ausschließlichen Grund im Willen und in der Güte Gottes; dagegen quatenus est in subjecto recipiente, habe sie einen Grund und zwar den guten Freiheitsgebrauch. — Vor allem ist die Ausdrucksweise des Scholiasten zu berichtigen. Heinrich gebraucht nicht die Worte quatenus est a Deo agente, sondern quatenus praedestinatio actio voluntatis est in praedestinante. Das sind aber durchaus nicht identische Begriffe. Daß sodann die Prädestination in Rücksicht auf den prädestinierenden Act des göttlichen Willens, der ja Gott selbst ist, keine Ursache und keinen Grund habe, lehren natürlich alle, weil niemand, um mit Dionysius Carth. (1 dist. 41 q. 1) zu sprechen, tam rudis et imperitus oder, wie der Aquinate (1 p. q. 23 a. 5) sich ausdrückt, ita insanae mentis ist, daß er nach dem Grunde des actus praedestinantis forschte. Die Frage kann, wie wiederholt bemerkt wurde, keine andere sein als diese, warum Gott von Ewigkeit her eine außergöttliche Wirkung wolle,

---

[1]) Dicit autem esse causam non propter quam homo praedestinetur tanquam propter meritum ex condigno, sed sine qua non praedestinaretur et qua interveniente praedestinatur ex congruitate quadam. 1 p. disp. 1 q. 23 p. 4. [2]) Ib. Ebenso Ruiz: S. Bonaventura videtur eidem sententiae subscribere. Der gleichen Ansicht ist Molina (l. c.).

festsetze und vorherbestimme, d. h. es fragt sich einzig nur um die ratio praedestinationis qua connotat effectum receptum in praedestinato, wie Heinrich sagt. Und diese Frage beantwortet der doctor solemnis dahin, daß für die Prädestination zwar keine causa meritoria im eigentlichen Sinne angenommen werden könne, wegen deren Gott den Menschen prädestiniere, es könne und müsse aber eine causa congruentiae zugestanden werden, ohne deren Vorhandensein nicht die Prädestination, sondern die Reprobation erfolgt wäre. Und diese causa congrui liege im thatsächlichen Verhalten des freien Willens der zuvorkommenden Gnade gegenüber. Wenn die Prädestination, wie der Scholiast unverkennbar andeutet, ohne Rücksicht auf dieses Verhalten des menschlichen Willens erfolgt, also lediglich und ausschließlich in Gott ihren Grund hat, dann ist alles und jedes, was Gott in der Zeit an Gnade gewährt, in letzter Linie nothwendige Folge und Wirkung jenes ewigen ohne Rücksicht auf das Leben des Menschen erfolgten Willensbeschlusses. Sonach ist der Grund, warum Petrus zur Rechtfertigung gelangt und zum Heile, Judas aber nicht, einzig und allein dieser, weil Petrus ohne Rücksicht auf seinen Freiheitsgebrauch von Ewigkeit her auserwählt, Judas aber nicht auserwählt wurde. Diese Lehre kennt Heinrich von Gent nicht, er schließt sie vollständig aus, er verwirft sie. Nach ihm ist der Grund oder die Bedingung für die Vorherbestimmung des Menschen zur Gnade und Glorie das von Gott vorhergesehene Verhalten des Willens der zuvorkommenden Gnade gegenüber.

Um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen, möge nur noch Trigosus zu Worte kommen. Trigosus nennt die Auffassung Heinrichs opinio famosior et quae a multis defenditur. Er führt verschiedene Vertreter dieser Lehrmeinung auf, unter anderen Gabriel Biel und Catharinus, von denen er sagt: adscribunt hanc opinionem Alexandro Alensi et S. Bonaventurae. Sodann trägt er die Anschauungen Heinrichs in folgender klarer Darstellung vor. Nicht zwar die causa meritoria, aber dennoch die causa motiva et sine qua non der Rechtfertigung und der Vorherbestimmung liegt darin, daß der freie Wille der erregenden Gnade keinen Widerstand entgegensetzt. Wenngleich auch die heilsame Thätigkeit von der Gnade und dem freien Willen zugleich ausgeht und vollzogen wird, und der Wille nichts zu dieser Thätigkeit beiträgt, was nicht zugleich auch von der Gnade wäre, so stimmt er doch freithätig der Gnade zu, die er ja auch hätte abweisen und der er Widerstand hätte entgegensetzen können. Dieses Nicht-Widerstehen und Sich-Führenlassen ist für den betreffenden Menschen die causa sine qua non seiner Berufung und Rechtfertigung und Glorie, kurz seiner Prädestination. Gott sah voraus, daß der Mensch seiner Gnade nicht widerstreiten werde, deshalb beschloß er ihm die

Gnade und Glorie zu verleihen, und so ist denn dieses Nicht-Widerstreiten die Ursache oder der Grund seiner Prädestination (et sic non repugnantia est causa seu ratio praedestinationis). Die Grundfrage in dieser ganzen Controverse ist eben diese: Hat Gott deshalb, weil er voraussah, daß der Mensch seiner Gnade, falls er ihm diese anböte, keinen Widerstand entgegensetzen werde, beschlossen, diesem Menschen die Gnade und Glorie zu geben? oder umgekehrt: Hat Gott deshalb, weil er beschlossen hat, diesem Menschen die Gnade und Glorie zu geben, gleichfalls festgesetzt und beschlossen, daß er seiner Gnade nicht widerstehe? Heinrich und seine Gesinnungsgenossen antworten: Weil Gott voraussah, daß der Mensch seiner Gnade nicht widerstehen werde, deshalb hat er beschlossen, ihm die Gnade und Glorie zu verleihen und folglich ist dieses vorhergewußte Nicht-Widerstehen des freien Willens der Grund der Prädestination (per consequens illa non repugnantia praevisa a Deo est ratio praedestinationis l. c. 711 a. 10 dub. 1). So Trigosus. Ihm stimmen vollkommen die Erklärungen bei, welche Molina (l. c.), Toletus (l. c.), Suarez (l. c. n. 6), Vasquez (l. c. disp. 91 c. 6), Ruiz (l. c. n. 4), Gregor von Valentia (l. c.) über die Lehrmeinung Heinrichs abgeben. Um so begreiflicher finden wir das Urtheil Dummermuths (l. c.), daß omnes veteres Thomistae die Lehre Heinrichs bekämpft hätten.

Daß Albert der Große († 1280) mit Alexander von Hales und dem seraphischen Lehrer übereinstimme, gesteht der Scholiast zu. Diese Uebereinstimmung ist in der That so evident, daß Toletus gerade den doctor universalis im Namen aller älteren Scholastiker als Zeugen reden läßt für die Lehre von der praedestinatio post praevisa merita[1]). Ebenso stellt Lessius in dieser Frage Albert den Großen, Alexander von Hales und Heinrich von Gent an die Seite des hl. Bonaventura[2]). Auch

---

[1]) Communis sententia est in contrarium (d. h. für die praedestinatio post praevisa merita). In primis ista est sententia Alexandri de Ales, Alberti Magni, Henrici et Bonaventurae . . Vide tu, si isti non faciant opinionem communem, cum aliis, quos non vacavit videre. Horum nomine recitabo verba Alberti, qui sic dicit: Duo sunt, praescientia salvandorum et voluntas tot salvandi, in praedestinatione. Haec voluntas Dei respicit aliquid in opere nostro, quia vult tot salvari, quot bene usuri sunt gratia ab ipso danda, nec plures, et si plures essent bene usuri gratia illa, tunc ab aeterno voluisset plures. L. c. [2]) Inter scholasticos hanc sententiam *aperte docent* Alexander Halensis . . Albertus, Henricus etc. L. c.

Ruiz [1]), Platelius [2]), Vasquez [3]) erklären Albert in diesem Sinne.

Zum Schlusse dieser Abhandlung soll noch der Prädestinationslehre des Petrus von Tarantasia [4]), des späteren Papstes Innocenz V, besondere Erwähnung geschehen.

Aus mehrfachen Gründen verdient der Commentar Tarantasias vor den übrigen mittelalterlichen Commentaren zu den Sentenzen an dieser Stelle besondere Berücksichtigung. Tarantasia war nicht nur ein Zeitgenosse des hl. Bonaventura, er arbeitete auch mit dem seraphischen Lehrer gemeinschaftlich und zwar in sehr hervorragender Weise auf dem Concil zu Lyon: tota enim fere negotiorum omnium moles (in concilio Lugdunensi) in D. Bonaventuram et Petrum nostrum incumbebat, heißt es in einer der oben erwähnten Ausgabe beigegebenen Lebensskizze Innocenz' V. Zudem finden sich auffallender Weise ganze Stellen aus den Werken des hl. Bonaventura wörtlich in diesem Commentar Tarantasias, wie sofort sich zeigen wird. Ferner behaupten Quétif und Echard (Scriptores ord. praed. 1, 358): scriptum Petri est veluti compendium scripti sancti Thomae in sententias. Endlich bemerkt die der beregten Ausgabe beigedruckte monitio ad lectorem: cum nonnullae propositiones in eis (commentariis) contentae aliquibus sui temporis doctoribus minus probarentur, Joannes Vercelliensis ord. praed. magister generalis sextus earum examen sancto Thomae Aquinati commisit. Natürlich erhöht auch dieser Umstand den historisch-theologischen Wert dieses Commentars.

Auffallend ist vor allem die Uebereinstimmung Tarantasias mit Bonaventura betreffs der Lehre von dem vorausgehenden und nachfolgenden Wollen Gottes. Gemäß seines vorausgehenden Wollens, sagt er, will Gott, daß alle Menschen selig werden; gemäß seines nachfolgenden Wollens will Gott nur das Heil der Auserwählten; Gott will das Heil jedes Menschen, in-

[1]) Vix ab eo (Alexandro) dissidet Albertus. De praedest. disp. 7 sect. 3 n. 2. [2]) Secunda sententia docet, factam esse (efficacem electionem) post absolutam praevisionem meritorum. Ita Halensis, Albertus, Bonaventura etc. Synopsis curs. theol. 1 p. c. 4 § 3 n. 205. [3]) L. c. c. 6 n. 30. [4]) Dummermuth (aaO. 436) schreibt nach Quétif u. a. Tarentasia; dagegen liest die auf Befehl des Generaloberen des Predigerordens, Thomas Turco, im Jahre 1652 zu Toulouse erschienene Originalausgabe des fraglichen Commentars Tarantasia.

wieferne er Mensch ist; er will nicht das Heil dieses verworfenen Menschen, inwieferne er eben dieser ist (non vult salvari istum hominem reprobum in quantum iste est). Jene Zweitheilung des göttlichen Wollens hat ihren Grund nicht im göttlichen Willensacte (ex parte volentis), sondern im Objecte des göttlichen Willens, im Gewollten (ex parte voliti). Diesen Satz erklärt nun Tarantasia in folgender wörtlich beim heil. Bonaventura sich findenden Stelle:

Tarantasia (1 dist. 46 q. 1 a. 1)	Bonaventura (comp. theol. verit. 1, 30)
Tarantasia (1 dist. 46 q. 1 a. 1): Vult salvari quidem omnem hominem in quantum homo est, sed non vult salvari istum hominem reprobum in quantum iste est.. *Voluntas antecedens respicit ordinem naturae in finem, prout a Deo condita est; voluntas vero consequens respicit ordinem personae, prout libero arbitrio suo vel alieno in finem disposita est*[1]).	Bonaventura (comp. theol. verit. 1, 30): Voluntate prima vult Deus omnem hominem salvum fieri, in quantum homo est; voluntate autem secunda non vult istum hominem reprobum, in quantum ipse est talis. *Voluntas igitur antecedens respicit ordinem naturae in finem, prout a Deo condita est; voluntas vero consequens respicit ordinem personae, prout est libero arbitrio suo vel alieno in fine disposita.*

Ganz im Sinne Bonaventuras unterscheidet Tarantasia zwischen der Natur und der Person des Menschen. Rücksichtlich jener

[1]) Eine unsere Frage betreffende sehr auffallende Uebereinstimmung des Textes bei Bonaventura und Tarantasia bietet die Variante zu disp. 40 q. 1. Die Gegenüberstellung des Textes bei Tarantasia und der Variante, welche die Herausgeber nach den Codices bieten, spricht für sich selbst.

Tarantasia 1 dist. 42 q. 2 a. 1 ad 1	Der Scholiast (730, nota)
Tarantasia 1 dist. 42 q. 2 a. 1 ad 1: Non in omnibus, quod est causa unius, est causa alterius, *nam unum convertibilium est causa alterius frequenter, non tamen sui ipsius, ut veritas rei causa est veritatis propositionis, et homo causa risibilis.*	Der Scholiast (730, nota): Cod. J hic inserit: *nam unum convertibilium est causa alterius frequenter, ut veritas rei est causa veritatis propositionis, et homo est causa risibilis;* et similiter cod. T: nam unum convertibilium saepe est causa alterius, *non tamen est causa sui ipsius,* ut homo est causa risibilis.

Auch Trigosus fiel diese eigenartige Uebereinstimmung, wie es scheint, bereits auf, denn (q. 18 a. 7 expositio textus) schreibt er: Richardus et *Petrus de Tarantasia* desumpserunt solutionem hujus quaestionis *de verbo ad verbum* ex hoc articulo S. Bonaventurae.

will Gott das Heil aller; rücksichtlich dieser nicht, d. h. das vorausgehende Wollen Gottes sieht ab von dem thatsächlichen Verhalten unseres freien Willens, das nachfolgende zieht gerade die freie Willensentscheidung des Menschen mit inbetracht. Diese Entscheidung kann gegen Gott sein und deshalb wäre es nicht gerecht, wenn Gott auch unter dieser Rücksicht das Heil aller wollte [1]). Gut und gerecht ist es, daß nur der Mensch selig werde, der sich hierzu vorbereitet und der Gott gehorcht (se disponentem et obedientem). Die Grenzscheide zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Wollen Gottes bilden eben unsere Verdienste oder das Vorherwissen unserer Verdienste. Das Wollen Gottes ohne Rücksicht auf die persönlichen Verdienste gefaßt und gedacht, heißt das vorausgehende, unter Berücksichtigung unserer Verdienste gedacht, heißt es das nachfolgende [2]). Wenn demnach der hl. Augustinus die Prädestination als propositum miserendi faßt, so ist zu bemerken, daß zwischen dem göttlichen Propositum und dem göttlichen Wollen ein Unterschied besteht. Das göttliche Wollen umschließt sowohl das vorausgehende als das nachfolgende Wollen, dagegen wird das Propositum nur vom nachfolgenden Wollen ausgesagt, weil dieses nicht ein bedingtes (cf. ad 1), sondern ein absolutes Wollen bezeichnet und das Vorherwissen der Verdienste voraussetzt. Das Vorherwissen ist also nicht zwar die Ursache des göttlichen Willensactes, aber der Grund des von Gott Gewollten, d. h. der Grund, warum Gott vielmehr dieses als ein anderes will [3]).

Zug für Zug finden wir in dieser Darstellung die Lehre des seraphischen und des englischen Lehrers wieder, wie folgende Gegenüberstellung darthut.

---

[1]) Ordo personae partim est a libero arbitrio, in quo incidit malum, et ideo secundum hunc ordinem non est justum salvari omnem hominem. Ib. [2]) Voluntas Dei *ad merita nostra potest comparari dupliciter*, vel antecedenter et sic antecedens, cujus objectum est bonum debitum naturae, vel consequenter et sic dicitur consequens et ejus objectum est *debitum personae vel voluntati*. Ib. [3]) Differunt propositum et voluntas, quia voluntas quid commune est ad voluntatem antecedentem et consequentem, sed propositum dicit voluntatem consequentem, quia dicit voluntatem simpliciter et praesupponit praescientiam meritorum non ut causam a parte volentis, sed ut rationem a parte voliti. Ib. ad 1 in contrarium.

Thom. 1 dist. 46 q. 1 a. 1: Dicitur voluntas consequens eo, quod præsupponit præscientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

Bonav. 1 dist. 46 q. 1 a. 1: Voluntas consequens est voluntas non quæ sequitur merita, sed quæ vult aliqua secundum præscientiam meritorum.

Tarantasia 1 dist. 46 q. 1 a. 1: Voluntas consequens dicit voluntatem simpliciter et præsupponit præscientiam meritorum non ut causam a parte volentis, sed ut rationem a parte voliti.

Diese grundlegenden Begriffsbestimmungen lassen uns aber auch ohne weiteres auf die Prädestinationslehre Tarantasias schließen.

Nachdem Tarantasia dargethan hat, daß die Auserwählung und die Vorherbestimmung, deren beiderseitiger und einheitlicher Gegensatz die Verwerfung bildet (dist. 41 q. 1 a. 2 fund. 3), sich sachlich decken, stellt er sich nach dem Vorgange des hl. Bonaventura und seiner Zeitgenossen die Doppelfrage, ob die Vorherbestimmung im Menschen eine causa meritoria und in Gott eine causa motiva voraussetze. Zur Lösung der Frage nun, ob im Menschen eine Ursache sich finde für dessen Vorherbestimmung oder Verwerfung, unterscheidet Tarantasia wiederum nach dem Gebrauche der zeitgenössischen Theologen in der Vorherbestimmung und in der Verwerfung ein dreifaches Moment, und zwar in ersterer das propositum Dei, die Verleihung der Rechtfertigungsgnade und der Glorie[1]); in letzterer die aeterna praevisio, die Verstockung und die ewige Verdammnis[2]). Die Verleihung der Rechtfertigungsgnade und der ewigen Glorie haben ihre Ursache im Verdienste des Menschen, und zwar ist die Ursache der Rechtfertigung ein meritum de congruo, die Ursache der Glorie ein meritum de condigno[3]). Ebenso haben die Verstockung und die ewige Verdammung ihre Ursache im Verdienste des Menschen[4]). Da-

[1]) In praedestinatione tria intelliguntur, propositum Dei, collatio gratiae in praesenti et collatio gloriae in futuro. Ib. 41 q. 2 a. 1. [2]) In reprobatione tria intelliguntur, aeterna praevisio, temporalis obduratio et futura damnatio. Ib. q. 3 a. 1. [3]) Secundi (collationis gratiae) meritum hominis potest esse causa dispositiva de congruo; ultimi (collationis gloriae) meritum hominis est causa meritoria. Ib. q. 2 a. 1. [4]) Quoad secundum (obdurationem) est causa meritoria et effectiva; quoad tertium (damnationem) est causa meritoria. Ib. q. 3 a 1.

gegen darf für das principale significatum, d. h. für das propositum Dei, beziehungsweise die aeterna praevisio keine Ursache — causa meritoria — angenommen werden. Und warum nicht? Erstens vermeidet Tarantasia, wie alle Scholastiker jener Periode, in ängstlicher Weise den Gebrauch des Wortes Ursache inbezug auf Gott, nach dem Grundsatze des hl. Thomas: nomen causae refugimus in divinis [1]). Sodann gibt Tarantasia wiederholt folgenden Grund für jene Behauptung an. Wenn ein Verdienst die Ursache des propositum Dei oder der aeterna praevisio wäre, so müsste dieses entweder das in der Zeit existierende Verdienst oder das von Gott ewig vorhergewusste Verdienst sein. Nun kann aber das in der Zeit Existierende nicht die Ursache des Ewigen sein [2]). Allein auch das von Ewigkeit her vorausgewusste Verdienst kann nicht als die fragliche Ursache gedacht werden, denn das Vorherwissen der Verdienste ist Gott selbst und der Act der ewigen Verwerfung ist Gott selbst. Kein Ding kann aber die Ursache seiner selbst sein [3]). — Auch die Antwort, die Tarantasia auf folgenden Einwurf gibt, verdeutlicht uns seine Denkweise. Gott will zufolge seines vorausgehenden Wollens, dass alle Menschen selig werden. Da er nun diejenigen, welche er verwirft, auch verdammen will, so geschieht dieses offenbar gemäß seines nachfolgenden Wollens. Das nachfolgende Wollen Gottes hat aber nach dem hl. Johannes von Damascus seine Ursache im Verhalten unseres Willens, und somit hat die ewige Verwerfung eine Ursache. Vorausgehend und nachfolgend, antwortet Tarantasia, sagen wir nicht rücksichtlich des göttlichen Willensactes als solchen, sondern rücksichtlich des von Gott Gewollten aus; mithin hat nicht der göttliche Willensact, sondern dessen Wirkung, d. h. die gewollte Verdammnis eine Ursache [4]). Da nun, wie Tarantasia sich ausdrückt, die Prädestination wesentlich in dem göttlichen Willensacte besteht, so kann man nicht schlechthin sagen, dass im Verdienste des Menschen die Ursache

---

[1]) De pot. q. 10 a. 1 ad 8. [2]) Temporale non potest esse causa aeterni. q. 2 a. 1 contra 2; cf. ib. contra 1. [3]) Si meritum est causa, aut ergo meritum in actu aut in praescientia. Si in actu, contra; effectus non est potior causa. Si in praescientia, contra; praescientia meritorum Deus est, actus aeternae reprobationis Deus est; nihil autem est causa sui ipsius. Q. 3 a. 1 contra 3; cf. ib. contra 2. [4]) Q. 3 a. 1 ad 3.

der Prädestination liege; im Verdienste des Menschen liegt eben nur die Ursache der Wirkungen der Prädestination [1]). Ja, man kann aus diesem Grunde sagen, die Prädestination geschehe ohne jedes Verdienst von Seite des Menschen, und das um so mehr, weil streng genommen kein Verdienst (de condigno) die Ursache der ersten Rechtfertigungsgnade sein kann, letztere vielmehr die Ursache alles Verdienstes ist[2]). — In kurzer Fassuug lautet also die Antwort Tarantasias dahin, daß im Verdienste des Menschen nicht die Ursache des innergöttlichen prädestinierenden oder reprobierenden Willensactes, der Gott selbst ist, zu suchen sei, daß aber im Verdienste (de congruo oder de condigno) des Menschen die Ursache der außergöttlichen Wirkungen jenes Actes sich finde. Gerade um diesen Punkt dreht sich aber nach dem Urtheile des hl. Thomas die ganze so wichtige Frage nach den Gründen der ewigen Vorherbestimmung: nullus fuit ita insanae mentis, qui diceret, merita esse causam praedestinationis ex parte actus praedestinantis, sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam; et hoc est quaerere, utrum Deus praedestinaverit, se daturum effectum praedestinationis alicui propter aliqua merita (1 p. q. 23 a. 5). Letztere Frage bejaht Tarantasia mit vollster Entschiedenheit und im vollsten Einverständnis mit St. Bonaventura.

In analoger Weise und im logischen Anschluss an die obige Erörterung löst auch Tarantasia die Frage, ob sich in Gott eine causa motiva annehmen lasse, wegen deren er prädestiniere. Wiederum schließt er mit Bonaventura jede Ursache aus, setzt aber noch entschiedener als der seraphische Lehrer das Vorherwissen der Verdienste als den Grund an, wegen dessen Gott jenen Menschen, deren zukünftige Verdienste er vorhersieht, die

---

[1]) Essentia praedestinationis in primo (proposito Dei) consistit, quod est principale ejus significatum; efficacia vero ejus in duobus ultimis (in collatione gratiae et gloriae); ideo meritum hominis non potest simpliciter dici esse causa praedestinationis, sed secundum quid quoad connotatum. Ib. [2]) Praedestinatio Dei omnino gratuita est; ergo sine meritis. Q. 2 a. 1 contra 4. Prima gratia est causa omnis meriti. Ib. contra 3. Meretur enim homo gloriam, non tamen gratiam. Ib. ad 2.

Gnade und die Glorie bereithält[1]). Wenn sodann Tarantasia hinzusetzt: non tamen ipse movetur ad hoc propter merita, sed mera voluntate sua (ib.), so will er eben nur jedweden ursächlich wirkenden Beweggrund ausgeschlossen wissen, keineswegs aber den eben ausgesprochenen Billigkeitsgrund. Wiederholt erklärt er, daß Gott keine von ihm verschiedene Ursache habe, wegen welcher er prädestiniere, daß aber ein Grund hiefür sich finde und dieser Grund sei das Vorherwissen der Verdienste der einzelnen Menschen[2]). Auf die Frage, warum Gott, da doch alle Menschen vor ihm gleich sind, diesen rette und jenen verwerfe, gibt Tarantasia die Antwort, Gott verleihe seine Gnade mera voluntate, aber dieses Wollen sei doch ein begründetes, weil er seine Gnade jenem gebe, der sie gut gebrauchen, und nicht jenem, der sie missbrauchen werde[3]). Also der vorhergesehene Gebrauch der Gnade ist es, der das freie Walten Gottes in der Ausspendung seiner Gnade nicht als grundlos und auf Gerathewohl hin handelnd erscheinen läſst. Und so hat denn nach Tarantasia der definitive Willensbeschluſs Gottes betreffs des ewigen Heiles der Menschen das Vorherwissen ihrer Verdienste zur Voraussetzung und zum Grunde[4]).

An den bisher entwickelten Systemen theologische Kritik zu üben, überschreitet die mir für diese Arbeit gesetzten Grenzen. Deshalb nur noch zwei Schluſsbemerkungen.

Zu den eigentlichen Vertretern der Blütezeit mittelalterlicher Scholastik rechnet man gewöhnlich Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Bonaventura und Heinrich von Gent. Von Thomas abgesehen stimmen alle die genannten großen Scholastiker darin überein, daß die Vorherbestimmung post praevisa merita geschehe. Sollte sich nicht in dieser Einstimmigkeit ein zwar

---

[1]) Dicendum ergo est, quod praescientia meritorum non est causa voluntatis divinae ad praedestinandum, sed tamen est ratio, secundum quam congrue fertur voluntas Dei ad praeparandum illi gratiam et gloriam, cujus praescit futura merita. Ib. q. 2 a. 1. [2]) Non habet causam aliam, sed rationem; quae autem sit ratio, potest dici, quod ratio in speciali est scientia meritorum hujus et illius. Ad 5. [3]) Deus enim mera voluntate *rationabiliter* dat gratiam bene usuro, et non dat male usuro. Ad 3. [4]) Praesupponit (voluntas consequens) praescientiam meritorum non ut causam a parte volentis, sed ut rationem a parte voliti. Ib. dist. 41 q. 1 a. 2 ad 1.

äußerer, aber doch höchst beweiskräftiger Beleg finden für die gleichlautende Ansicht des Aquinaten? [1])

Unbestritten stand dem Scholiasten das Recht zu, seine theologischen Anschauungen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Hätte er dieses jedoch nicht sachgemäßer in einer eigenen Schrift gethan als in einem so monumentalen Werke, das uns seiner Bestimmung nach nur Bonaventuras Theologie bieten soll und bieten will?

---

[1]) Einer der ersten Theologen der Neuzeit, Cardinal Franzelin, erbringt mit dem ihm eigenen Scharfsinn den Beweis, daß die Lehre von der praedestinatio post praevisa merita als doctrina clarissima et nulli ambiguitati obnoxia des hl. Thomas angesehen werden müsse (aaO. 690). Wiederholt weist auch derselbe Theologe auf die Uebereinstimmung des englischen mit dem seraphischen Lehrer in der Lösung dieser Frage hin (vgl. 503 f.; 619 ff.; 645).

Die Lehre des heil. Anselm über die Nothwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung.

Von Ferdinand Stentrup S. J.

Es ist nicht möglich, bei der dogmatischen Untersuchung über die Nothwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung der Frage zu entgehen, was Anselm darüber gedacht, ob er sich zu der übereinstimmenden, aus den Quellen der Offenbarung geschöpften Lehre der älteren sowohl, als der neueren Theologen bekannt, oder aber einer andern, ihr entgegengesetzten Ansicht gehuldigt habe. Diese Frage, deren dogmengeschichtliche Bedeutung auf der Hand liegt, hat seit jeher eine sehr verschiedene Lösung gefunden. Während die Einen behaupten, Anselm weiche, wohl dem Wortlaut, aber nicht der Sache nach von der allgemeinen Lehre der Theologen ab, sind die Anderen der Ansicht, Anselms Meinung stehe mit dieser Lehre in offenbarem Widerspruch, und müsse mithin einfach preisgegeben werden. Es möchte sich also wohl der Mühe lohnen, dieser Frage näher zu treten. Zwar hatten wir schon Gelegenheit, unseren Standpunkt klarzulegen[1]), allein eine neue Vertheidigung des entgegengesetzten Standpunktes läßt uns eine abermalige Prüfung der Frage als gerechtfertigt und nützlich erscheinen. Mit leicht erklärbarem Interesse lasen wir die gelehrten Abhandlungen des Dr. Dörholt[2]), die den Zweck verfolgen, Anselm

[1]) Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. Pars altera p. 35. [2]) Die Lehre von der Genugthuung Christi. § 18 und § 22.

mit der gewöhnlichen Lehre in Einklang zu bringen. Indes, so verdienstlich und geistreich dieselben auch sein mögen, vermochten sie doch nicht, uns zum Aufgeben unserer Anschauung über Anselms Lehre zu bewegen. Ob mit Recht, oder Unrecht, möge der unparteiische Leser entscheiden.

Um jede Verwirrung zu vermeiden, beschäftigen wir uns zuerst mit der Ansicht, die sich der hl. Anselm über die Nothwendigkeit der Erlösung gebildet hatte. Zweifellos ist es, daß Anselm die Erlösung des gefallenen Menschen für nothwendig erklärt. Unsers Wissens gibt es keinen Theologen, der dem zu widersprechen wagen würde. Es kömmt folglich nur darauf an, den Sinn zu bestimmen, in dem er für die Nothwendigkeit der Erlösung eintritt. Nicht wenige Theologen, wie unter den älteren Alexander von Hales (sum. p. 3 q. 1 memb. 3) und Bonaventura (in 3 dist. 20 a. 1 q. 1), und unter den neueren Suarez (disp. 4 sect. 2) und Lugo (disp. 2 sect. 2) glauben, daß Anselm eine Nothwendigkeit vor Augen habe, die nicht aus der Natur der Sache, sondern aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Beschlüsse hervorgehe, oder daß er gar nur von einer Nothwendigkeit im weiteren und uneigentlichen Sinne des Wortes rede, die im Grunde genommen nichts anderes sei, als ein gewisser hoher Grad von Angemessenheit. Andere hingegen, wie Vasquez und die meisten Theologen der Neuzeit, halten dafür, daß Anselm eine wahre in der Natur der Sache begründete und deshalb dem Beschlusse Gottes vorausgehende Nothwendigkeit der Erlösung lehre. Nicht diesen letzteren, sondern jenen pflichtet Dörholt bei, indem er schreibt: ‚Unter der Nothwendigkeit, von welcher Anselm fortwährend spricht, versteht er einerseits die große Angemessenheit, welche der Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes zukommt in der gegenwärtigen, thatsächlich bestehenden Ordnung der Dinge, weil dieselbe durch Gottes Weisheit so eingerichtet ist, daß die Verwerfung der gefallenen Menschen, mochte diese auch an sich und nach Gottes absoluter Macht und Weisheit und Gerechtigkeit noch so sehr möglich sein, doch in diese Ordnung nicht hineinpassen würde; andererseits begreift er darunter zugleich auch jene Art Nothwendigkeit, welche den göttlichen Willensbeschlüssen folgt, nachdem sie einmal gefaßt worden sind, weil dieselben, wenn auch mit vollster Freiheit, so doch in unabänderlich fester Weise gefaßt werden‘. Es wäre uns eine wahre Genugthuung, wenn wir dieses Urtheil zu dem unserigen machen könnten,

weil es ja jedem Theologen schwer fallen muss, in einem nicht unwichtigen Punkte der christichen Lehre einen Gegensatz des hl. Anselm zur allgemeinen Ansicht der Väter und Theologen zu constatieren; allein unsere Bedenken dawider sind so groß, daß wir uns außer Stand sehen, unser früheres, entgegengesetztes Urtheil aufzugeben.

Vor allem spricht gegen die angeführte mildere Auslegung des hl. Anselm schon die Vorrede, die er den zwei Büchern seines Werkes ‚Warum wurde Gott Mensch' vorausschickt. Das erstere derselben, sagt er, enthalte die Einreden der Ungläubigen, die in dem christlichen Glauben einen Widerspruch mit der Vernunft zu sehen wähnen, und die Antworten der Gläubigen darauf, und beweise, abgesehen von Christus, durch zwingende Gründe, daß unmöglich irgend ein Mensch ohne Christus das Heil erlangen könne. Im zweiten Buche werde, gleichfalls abgesehen von Christus, durch offenbare Vernunftgründe der Beweis geliefert, daß der Mensch die Bestimmung habe, einmal der seligen Unsterblichkeit theilhaft zu werden, und daß diese Bestimmung nothwendig verwirklicht werden müsse, aber nur durch den Gottmenschen verwirklicht werden könne, und daß mithin alles, was wir über Christus glauben, mit Nothwendigkeit geschah.

Diese Aeußerungen des hl. Anselm dürften doch wohl mit Recht als ein Beweis angesehen werden, daß die Nothwendigkeit, die er in dem angeführten Werke der Erlösung und der Menschwerdung zuschreibt, jene ist, die sich auf offenbare und zwingende Vernunftgründe stützt, und von der, ihren eigenen Principien überlassenen, und von Christus absehenden Vernunft erkannt wird. Eine derartige Nothwendigkeit kann aber nicht eine nur nachfolgende sein, sondern sie muss als eine vorausgehende betrachtet werden. Sie ist nicht eine Nothwendigkeit, die ihren Grund in der Unabänderlichkeit der göttlichen Willensbeschlüsse hat, sondern vielmehr eine Nothwendigkeit, die in der Natur der Sache liegt. Denn nur die Erkenntnis dieser kann das Resultat des Denkens der nur auf ihr eigenes Licht angewiesenen Vernunft sein; die Erkenntnis jener vermag uns in der Frage, die uns hier beschäftigt, nur durch die Offenbarung vermittelt zu werden, da diese allein uns über freie Willensbeschlüsse Gottes in der übernatürlichen Ordnung Aufschluss ertheilt.

In dieser Auffassung der Nothwendigkeit, von der Anselm spricht, werden wir bekräftigt durch seine ausdrückliche Erklärung, er beabsichtige wider die Ungläubigen zu schreiben, welche ‚den christlichen Glauben verwerfen, weil sie darin einen Widerspruch gegen die Vernunft zu finden meinen‘. Bei Voraussetzung dieser Absicht sind wir zu der Annahme genöthigt, daß dem hl. Anselm stets als zu beweisender Satz der folgende vorschwebte: Weit entfernt davon, daß das christliche Geheimnis der Menschwerdung einen Widerspruch einschließt, muß es vielmehr als höchst vernunftgemäß gelten; weil die Vernunft die Erlösung als nothwendig erkennt, und in der Menschwerdung das einzige Mittel zur Erlösung sieht. Nun fragen wir aber: Kann die Nothwendigkeit, von der in diesem Satze die Rede ist, eine andere sein, als die vorausgehende, die nämlich ihre Wurzel in der Natur der Sache selbst hat? Gewiss nicht, weil ja die Ungläubigen, die Anselm im Auge hatte, nicht leugneten, die Erlösung, wenn Gott sie beschlossen habe, sei nothwendig, weil die ewigen Entschlüsse Gottes unveränderlich sind, oder die Menschwerdung sei unter der gleichen Bedingung und aus dem gleichen Grunde nothwendig, sondern behaupteten, die Menschwerdung könne nicht das Mittel zur Erlösung sein, und deshalb sei eher der Glaube an die Erlösung aufzugeben, als der Glaube an die Menschwerdung zuzulassen. Sagen wir das mit anderen Worten: Der hl. Anselm schreibt nach seiner eigenen Angabe gegen die Ungläubigen, die das Geheimnis der Menschwerdung, wie es von den Christen geglaubt wird, aus dem Grunde verwarfen, weil es der Vernunft widerspreche, die somit leugneten, daß Gott es beschließen konnte. Wenn er also gegen sie behauptet, das besagte Geheimnis, wie es im Glauben der Christen lebt, sei nothwendig, so kann das doch nicht den Sinn haben, es sei nothwendig kraft des unabänderlichen Beschlusses Gottes, indem ja von jenen nicht nur die Existenz, sondern auch die Möglichkeit eines solchen Beschlusses geleugnet wurde; sondern es kann nur den Sinn haben, daß Gott die Menschwerdung, wie sie im Rahmen des christlichen Glaubens enthalten ist, beschließen musste. Das ist nun aber offenbar die vorausgehende, nicht aber die nachfolgende Nothwendigkeit.

Und hätte Anselm wirklich die Ungläubigen indirect durch den Nachweis widerlegen wollen, daß das in Frage stehende Ge-

heimnis von Gott beschlossen sei, und somit keinen Widerspruch in sich enthalten könne, warum betonte er denn gar so sehr die Nothwendigkeit desselben, da er es doch mit Gegnern zu thun hatte, die nicht die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, sondern nur die Möglichkeit eines bestimmten Gegenstandes derselben bekämpften? und warum beschränkte er sich in seiner Streitschrift wider sie nicht auf den Beweis der Existenz jenes Willensbeschlusses Gottes, oder weist diesem Beweise nicht wenigstens den ersten Platz an?

Indes überzeugender, als das bisher Gesagte, möchten die Zeugnisse wirken, die wir dem Werke selbst entnehmen, das der hl. Anselm verfasste. Gegen die Ungläubigen, so wendet Boso dem heiligen Lehrer, (der in einigen Zügen die Angemessenheit und Herrlichkeit der von Gott erwählten Erlösungsweise geschildert hatte) ein, nützt es nichts, die Schönheit des Erlösungswerkes hervorzuheben, bevor man nicht dessen Wahrheit und Wirklichkeit durch einen nöthigenden Vernunftgrund dargethan hat. Die Antwort des hl. Anselm auf diesen Einwurf ist wörtlich folgende: ‚Scheint es nicht ein hinreichend zwingender Grund zu sein, warum Gott das, was wir behaupten, thun musste, weil nämlich das Menschengeschlecht, ein so edles Werk Gottes, vollständig zugrunde gegangen war; und es sich nicht geziemte, daß die Bestimmung, die er mit dem Menschen getroffen hatte, gänzlich vereitelt würde, es aber keinen anderen Weg zur Verwirklichung der gesagten Bestimmungen gab, als den Weg der Befreiung des Menschengeschlechtes durch seinen Schöpfer selbst‘[1]). Daraus ergibt sich nun wohl zuerst zur Genüge, daß die Nothwendigkeit, von der bei Anselm die Rede ist, nicht eine Nothwendigkeit im weiteren Sinne des Wortes ist, die nämlich nur einen hohen Grad von Angemessenheit bedeutet, sondern daß sie eine Nothwendigkeit im wahren und strengen Sinne ist. Es scheint sich aber auch außerdem daraus zu ergeben, daß sie nicht eine der Sache äußerliche, sondern eine ihr innewohnende, und somit nicht eine nachfolgende, sondern eine vorausgehende Nothwendigkeit ist. Denn wir können die Antwort des heiligen Lehrers in dieser Weise zusammenfassen: Es läßt sich an der Wahrheit und Wirklichkeit des Erlösungswerkes, wie der christliche Glaube es darstellt, nicht zweifeln, wenn Gott

---

[1]) Lib. 1 c. 4.

gerade das, was Gegenstand dieses Glaubens ist, thun musste. Das ist nun aber thatsächlich der Fall; weil einerseits Gott das gefallene Geschlecht seinem Verderben nicht überlassen konnte, sondern es wieder aufrichten musste, andererseits aber diese Aufrichtung nur durch einen Gottmenschen stattfinden konnte. Klarer konnte sich Anselm kaum aussprechen, um uns über den Charakter der Nothwendigkeit zu unterrichten, durch deren Nachweis er die Wahrheit und Wirklichkeit des Erlösungswerkes gegen die Angriffe der Ungläubigen sicher stellen zu können glaubte. Sie ist nämlich nach ihm eine das Erlösungswerk bedingende, und in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit; folglich nicht eine erst durch den Willensentschluss Gottes gesetzte, sondern eine ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Zu dem gleichen Schlusse führt uns die Betrachtung einer anderen Stelle aus dem angeführten Werke. ‚Entweder', so schreibt er, ‚wird Gott das, was er bezüglich der Menschennatur begann, zur Vollendung bringen, oder er schuf eine so edle Natur vergeblich zum Besitze eines so hohen Gutes (der ewigen Beseligung des ganzen Menschen). Wenn nun aber anerkannt wird, daß Gott nichts Wertvolleres geschaffen hat, als die zur Beseligung in ihm bestimmte vernünftige Natur, dann muss es als Gott höchst unangemessen gelten, daß er irgend eine vernünftige Natur (Anselm hat die Arten, nicht aber die Einzelwesen der Arten vor Augen) gänzlich zugrunde gehen lasse. Es ist folglich nothwendig, daß Gott bezüglich der Menschennatur das, was er begann, auch vollende. Das aber kann, wie wir sagten, nur durch eine volle Genugthuung für die Sünde geschehen, die kein Sünder zu leisten imstande ist'[1]). Wenn Anselm eine nur nachfolgende Nothwendigkeit der Erlösung lehren wollte, dann musste er offenbar nicht nur den Beschluss Gottes, die vernünftige Natur zur ewigen Seligkeit zu schaffen, sondern auch, und zwar mit Nachdruck und in erster Linie den Beschluss, sie wieder herzustellen, falls sie ihrer Bestimmung untreu werden sollte, als die Voraussetzung jener Nothwendigkeit hervorheben. Vergebens aber suchen wir in seinen Worten nach einer, auch nur leisen Andeutung des letztern Beschlusses als einer Voraussetzung der Nothwendigkeit der Erlösung. Im Gegentheile, weit entfernt davon, den Grund dieser Noth-

[1]) Lib. 2 c. 4.

wendigkeit von irgend einem Beschlusse des göttlichen Willens herzuleiten, sieht er ihn vielmehr in der Eigenthümlichkeit der Menschennatur, mit der es unvereinbar ist, daß Gott sie im Zustande gänzlichen Unterganges lasse. Wollen wir also Anselms Worten nicht Gewalt anthun, und nicht Gedanken, die ihm ganz fern liegen, für die seinigen erklären, dann können wir uns kaum dem Geständnis entziehen, daß er in der That die Nothwendigkeit der Erlösung für eine nicht ausschließlich nachfolgende, sondern vorausgehende hielt.

Noch eine andere Stelle aus Anselms Werke ist für unsere Frage von Bedeutung. Es ist nach Anselm gewiss, daß Gott von Anbeginn die Zahl der Seligen, die geziemenderweise weder größer noch kleiner sein konnte, vorherbestimmt habe. Denn Gott, meint er, wisse sicher, welche Zahl die angemessenere sei, und habe sie somit auch gewollt. Nun aber seien entweder die gefallenen Engel bestimmt gewesen, zu dieser Zahl zu gehören, oder man müsse ihren Fall als einen nothwendigen bezeichnen, indem es ja unmöglich sei, daß sie, obwohl nicht aus der besagten Zahl, dennoch im Guten verharrten. Diese letztere Annahme sei aber widersinnig. Folglich habe man sich für die erstere zu entscheiden. Stehe aber diese Annahme fest, dann müsse man auch zugeben, daß die Verminderung, welche jene Zahl durch den Fall der Engel erfuhr, nothwendig anderswoher zu ersetzen war, indem die einmal bestimmte Zahl nicht unvollendet bleiben konnte. ‚Es ist also nothwendig', schließt er, ‚daß die gefallenen Engel aus der Menschennatur ersetzt werden, weil es keine andere gibt, die den Ersatz bieten könnte'[1]. Wir wollen davon absehen, welche Nothwendigkeit Anselm dem Beschlusse Gottes, die vernünftigen Wesen in einer bestimmten Anzahl zu beseligen, zuschreibt, weil ja die Entscheidung dieser Frage für unsere gegenwärtige Untersuchung belanglos ist; als zweifellos muss es gelten, daß Anselm aus diesem Beschlusse die Nothwendigkeit des Erlösungsbeschlusses ableitet. Ist dem aber so, dann ist die Erlösung nach Anselms Lehre nicht nothwendig, weil sie von Gott beschlossen wurde, sondern sie wurde von Gott beschlossen, weil sie nothwendig war, das heißt, die Nothwendigkeit der Erlösung ist nicht eine nur nachfolgende, sondern eine durchaus vorausgehende. Man könnte uns freilich einwenden,

[1]) L. 1 c. 16.

Anselm erwähne sowohl zu Anfang der angeführten Stelle, als auch neuerdings weiter unten [1]) ausdrücklich des göttlichen Beschlusses, die gefallenen Engel aus dem Menschengeschlechte zu ersetzen, und könne deshalb, weil dieser Beschluss offenbar bei Voraussetzung der Sünde des Menschen zugleich Erlösungsbeschluss sei, so verstanden werden, daß er der Erlösung keine andere Nothwendigkeit beilegte, als die in den göttlichen Beschlüssen wurzelt und durch sie bedingt ist. Allein man braucht nur oberflächlich den Zusammenhang der betreffenden Stellen ins Auge zu fassen, um sich von der Richtigkeit dieses Einwandes zu überzeugen. Es ist nämlich ganz wahr, daß Anselm an beiden Stellen fast mit den gleichen Worten den genannten Beschluss Gottes betont, aber an der ersten Stelle führt er ihn als einen zu beweisenden, an der zweiten aber als einen schon bewiesenen an. Woher er aber den Beweis nahm, ist aus dem Gesagten offenbar; er beweist nämlich den Beschluss Gottes, die gefallenen Engel aus dem Menschengeschlechte zu ersetzen, aus dem Beschlusse Gottes, die vernünftigen Geschöpfe in einer bestimmten Anzahl zu beseligen. Wir haben somit nach Anselm jenen Beschluss nicht als einen an und für sich ursprünglich von Gott gefassten, sondern als einen aus einem andern mit Nothwendigkeit hervorgehenden zu denken, das heißt, als einen Beschluss, der in sich nothwendig ist, und die Nothwendigkeit der Erlösung nicht bewirkt, sondern voraussetzt.

Indes wir wollen und dürfen es nicht verhehlen, daß Eine Stelle aus dem Werke Anselms, dem wir unsere Beweise entnahmen, gegen unsere Auslegung zu sprechen scheint, und die mildere Auffassung als begründet erscheinen läßt. Es unterlassen deshalb auch Alexander von Hales, Bonaventura und die spätern Theologen, die deren Ansichten theilen, nicht, sich auf sie zu berufen. Nachdem Anselm, wie wir oben sahen, als Schlussfolgerung den Satz aufgestellt hatte, es sei nothwendig, daß Gott das mit der Menschennatur Angefangene zu Ende führe, und mithin den gefallenen Menschen wieder aufrichte und erlöse, legt er dem Boso folgende Einsprache in den Mund [2]): ‚Wenn es sich wirklich so verhält, dann scheint Gott durch die Nothwendigkeit, das Ungeziemende zu vermeiden, gezwungen zu sein, Sorge um das menschliche Heil zu tragen. Wie läßt sich also leugnen, daß er eher

[1]) Lib. 1 c. 19. [2]) Lib. 2 c. 5.

seinetwegen, als unsertwegen für dasselbe thätig ist? Welchen Dank aber schulden wir ihm für das, was er seinetwegen thut? Und wie schreiben wir seiner Gnade unser Heil zu, wenn er nothgedrungen uns rettet?'

Darauf erwidert der hl. Anselm durch die Unterscheidung einer zweifachen Nothwendigkeit, der einen, welcher jemand wider seinen Willen unterworfen ist, und die somit die Natur des Zwanges hat; der andern, welcher jemand sich selbst unterwirft, und die folglich zwar Nothwendigkeit, aber eine freiwillig übernommene ist. Wohlthaten, die aus jener Nothwendigkeit fließen, sagt er, legen keine Dankespflicht auf, wohingegen Wohlthaten, die dieser entstammen, anstatt von der Dankespflicht zu entbinden, sie vielmehr steigern. So, wenn du jemand das heute Versprochene morgen gibst, schuldet dir dieser trotz der Nothwendigkeit zu geben, die das Versprechen dir auferlegte, nicht weniger Dank, als hättest du nichts versprochen, weil du ja nicht gezwungen warst, dich vor dem Augenblick des Schenkens zu jenes Schuldner zu machen. ‚Vielmehr also müssen wir, wenn Gott das Gute, das er begann, an dem Menschen zur Ausführung bringt, wenngleich es ungeziemend für ihn war, von dem angefangenen Guten abzulassen, dennoch das Ganze der Gnade zuschreiben, weil er, der kein Bedürfnis kennt, nicht seinetwegen, sondern unsertwegen es anfieng'. Durch diese Erwiderung soll nun nach dem Urtheil Mancher Anselm hinreichend den Sinn bestimmt haben, in dem er von einer Nothwendigkeit der Erlösung spricht, so daß wir darunter nicht eine in der Natur der Sache begründete, sondern eine aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Entschließungen entstehende Nothwendigkeit zu verstehen haben. Wir können dieser Meinung nicht beistimmen.

Schon das allein macht sie höchst unwahrscheinlich, daß Anselm an dieser Stelle nicht die ausdrückliche Erklärung abgibt, es sei nicht seine Absicht, dem Erlösungsbeschluss selbst Nothwendigkeit beizulegen, sondern er wolle nur, daß man im Erlösungswerk die Nothwendigkeit anerkenne, welche überhaupt allen Werken Gottes eigen ist, wenn Gott beschlossen hat, sie zu setzen. Jeder sieht doch ein, daß er durch eine solche Erklärung nicht nur die Kraft der Einrede gebrochen, sondern sie vollständig gelöst hätte. Warum also unterließ er es, sie zu machen? Wir finden keinen andern

stichhaltigen Grund, als weil er über die Nothwendigkeit der Erlösung anders dachte, als jene Theologen vorgeben.

Außerdem läßt es sich nicht bestreiten, daß Anselms Worte, auch bei der Annahme, daß er den Erlösungsbeschluss selbst für nothwendig hielt, eine Deutung finden, die weder unnatürlich noch unvollständig ist. Er wollte nämlich bei dieser Annahme sagen, daß der Erlösungsbeschluss nur infolge eines andern ihm vorhergehenden Beschlusses nothwendig sei, und somit gewissermaßen an dessen Freiheit theilnehme; was offenbar zur Widerlegung Bosos hinreichte. Man antworte uns nicht, daß dem das Beispiel im Wege stehe, dessen sich Anselm bedient, das er von der Nothwendigkeit hernimmt, die ein Geschenk dadurch erlangt, daß es versprochen wurde. Denn Anselm wendet dieses Beispiel nicht an, um die Nothwendigkeit der Erlösung zu erläutern, sondern um in einem besondern Falle zu zeigen, daß eine Gabe nothwendig sein könne, ohne daß deshalb der Empfänger der Pflicht der Dankbarkeit überhoben sei. Diese Pflicht bleibt nämlich bestehen, wenn die Nothwendigkeit, der der Geber unterliegt, eine freiwillig übernommene ist. Hört aber etwa die Nothwendigkeit der Erlösung auf, eine freiwillig übernommene zu sein, wenn der Erlösungsbeschluss zwar durch einen vorausgehenden Beschluss nothwendig ist, dieser aber ganz freiwillig ist? Wenn aber Anselms Aussprüche die Annahme, daß er den Erlösungsbeschluss selbst für nothwendig erachtet habe, nicht ausschließen, so kann man sich auf sie gegen dieselbe nicht berufen, und sie in keiner Weise verwerten, um die aus andern Zeugnissen Anselms hergenommenen Gründe für dieselbe zu schwächen.

Wichtiger jedoch, ja entscheidend für uns ist es, daß Anselm an eben jener Stelle, welche die Vertreter der mildern Auslegung als Beweis anführen, daß er nur eine nachfolgende Nothwendigkeit im Auge hatte, mit wünschenswerter Klarheit die vorausgehende lehrte. Denn welchen Sinn können seine Worte haben: ‚Wenn Gott das Gute, das er begann, an dem Menschen zur Ausführung bringt, wenngleich es ungeziemend für ihn war, von dem angefangenen Guten abzustehen, so müssen wir dennoch das Ganze der Gnade zuschreiben, weil er, der kein Bedürfnis kennt, nicht seinetwegen, sondern unsertwegen es anfieng‘, außer diesem einen: Obwohl Gott kraft des Willensentschlusses, den Menschen zu schaffen und zur übernatürlichen Seligkeit zu führen, genöthigt war, den

gefallenen Menschen zu erlösen, weil er das Ungeziemende nicht wollen kann, so haben wir doch darin Gnade zu sehen, und sind dafür Gott Dank schuldig, weil eben jener Willensbeschlufs, aus dem mit Nothwendigkeit der Erlösungswille hervorgeht, ganz freiwillig und reine Gnade war? Und bei diesem Sinne, der in Anselms Worten, namentlich, wenn man den ganzen Zusammenhang seiner Rede berücksichtigt, klar ausgedrückt liegt, wird man doch wohl nicht mehr an eine nur nachfolgende Nothwendigkeit der Erlösung denken können, sondern man muss gestehen, daß der heilige Lehrer in der That der Ansicht war, der Erlösung komme eine vorausgehende Nothwendigkeit zu. Um so mehr, als Anselm den obigen Worten unmittelbar die folgenden beifügt: ‚Denn es war ihm, als er den Menschen schuf, nicht verborgen, was dieser thun werde; und indem er ihn trotzdem in seiner Güte schuf, hat er sich freiwillig gleichsam verpflichtet, das angefangene Gute zu vollenden‘. Das heißt doch wohl nichts anderes, als: Die Erlösung war zwar für Gott nothwendig, allein diese Nothwendigkeit ist eine freiwillig übernommene, weil sie eine Folge der freiwilligen Schöpfungsthat Gottes ist, die er mit der vollen Kenntnis der Erlösungsbedürftigkeit des zu erschaffenden Menschen setzte.

Wir können darum auch dem Dr. Dörholt nicht beipflichten, wenn er mit Berufung auf eine andere Stelle des Werkes Anselms, auf die auch wir uns oben bezogen, es gezieme sich nämlich nicht, daß dasjenige, was Gott hinsichtlich des Menschen beschlossen hatte[1]), vollständig vernichtet würde, schreibt: ‚Anselm hat also den ganzen Plan, den Gott in seiner Weisheit hinsichtlich des Menschen, dessen Fall er voraussah, festgesetzt hatte, vor Augen, wenn er sagt: Gott mufste vollenden, was er angefangen hatte. Das erste Stück (in ordine executionis) dieses Planes war die Erschaffung und Erhebung des Menschen. Durch diese Erschaffung und Erhebung hatte sich Gott nicht absolut verpflichtet.., auch nicht gegen das Geschöpf hatte er sich verpflichtet; sondern nur insofern hatte er sich gegen sich selbst in gewisser Weise verpflichtet, als jene Erschaffung und Erhebung der erste Theil und die erste Offen-

[1]) Nec decebat, ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur. Wir übersetzten diesen Satz folgendermaßen: Es geziemte sich nicht, daß die Bestimmung, die Gott mit dem Menschen getroffen hatte, gänzlich vereitelt wurde. Aber halten wir uns an Dörholts Uebersetzung.

barung jenes wunderbaren Planes war, den er hinsichtlich der Menschen in seiner Weisheit und Güte gefasst hatte'.

Wenn dem wirklich so wäre, erwidern wir zuerst, wie konnte dann Anselm schreiben, es gezieme sich nicht, daß das, was Gott hinsichtlich des Menschen beschlossen hatte, vollständig vernichtet werde? Wo es sich um einen göttlichen Beschluss handelt, dessen Gegenstand eine in der Zeit zu setzende Gottesthat ist, da gehen wir doch gewiss bezüglich des letztern aus dem Gebiete des Angemessenen hinaus und betreten das Gebiet des Nothwendigen. Es ist unmöglich, daß eine That, die Gott in der Zeit zu setzen beschlossen hat, nicht auch wirklich gesetzt werde. Wenn also Anselm den ganzen Plan, den Gott hinsichtlich des Menschen gefasst hatte, vor Augen hatte, dann musste er schreiben, es sei unmöglich gewesen, daß das, was Gott hinsichtlich des Menschen beschlossen gehabt habe, ihn nämlich zu erschaffen, zu erheben, und vom Falle wieder aufzurichten, nicht vollständig in Erfüllung gieng.

Dazu kömmt, daß Anselm nach seiner eigenen Versicherung nur den Plan Gottes ins Auge fasste, der vereitelt werden konnte, und ohne das Dazwischentreten Gottes vereitelt worden wäre. Das kann aber offenbar nicht der ganze Plan sein, den Gott mit dem Menschen hatte, sondern nur der Plan, dem des Menschen Erschaffung zur übernatürlichen Seligkeit in Gott entspricht. Nur dieser ja, nicht jener kann vernichtet werden.

Endlich will Anselm, wie wir auch schon oben darthaten, aus dem Plane, den er bezüglich des Menschen getroffen hatte, den Beweis liefern, daß Gott die Erlösung nothwendig wollte[1]). Wer wird aber dem Gedanken Raum geben können, daß dieser Plan jener ganze war, von dem Dörholt redet, der nämlich den durch ihn zu beweisenden Willensbeschluss Gottes schon einschließt?

Die Erwiderung auf die Einrede Bosos, aus der Argumentation Anselms scheine zu folgen, daß Gott ,durch die Noth-

[1]) Aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incoepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. Necesse est ergo ut de humana natura perficiat, quod incoepit (l. 2 c. 4).



wendigkeit, das Unangemessene zu vermeiden, gleichsam gezwungen werde, das Heil des gefallenen Menschen zu wirken', und wir ihm mithin keinen Dank dafür schulden, schließt Anselm mit folgenden Worten ab: ,Gott thut nichts durch Nothwendigkeit gedrängt, weil er in keiner Weise genöthigt oder verhindert wird, etwas zu thun. Und wenn wir sagen, Gott thue etwas, gedrängt gleichsam durch die Nothwendigkeit, das Ungeregelte, das er freilich nicht fürchtet, zu vermeiden, so haben wir das in dem Sinne zu verstehen, daß er es thue unter der Nothwendigkeit, das Regelrechte festzuhalten, welche Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als die Unveränderlichkeit jener Regelmäßigkeit, die er nicht von einem Anderen herleitet, sondern aus sich selbst besitzt, und die deshalb uneigentlich Nothwendigkeit heißt. Sagen wir nichtsdestoweniger, es sei nothwendig, daß Gottes Güte ob ihrer Unveränderlichkeit das bezüglich des Menschen Begonnene vollende, obwohl das Gute, das er wirkt, ganz Gnade ist'[1]). Man sieht daraus, daß der hl. Anselm, weit entfernt davon, die vorausgehende Nothwendigkeit der Erlösung, die Boso ihm entgegenhält, zu leugnen, sie vielmehr anerkennt, und sich darauf beschränkt zu erklären, daß dieselbe nicht die Natur einer Nöthigung und eines unerbittlichen Gesetzes habe, dem Gott unterstehe. Aber darüber spricht er sich noch deutlicher an einer anderen Stelle aus, auf die sich die Vertreter der gegentheiligen Auslegung der Lehre Anselms, und unter ihnen Dörholt mit Nachdruck berufen, als würde er an ihr ,ausdrücklich sagen, daß er nur eine vom göttlichen Willensbeschluſs abhängige, keineswegs eine ihm vorausgehende und ihn bestimmende Nothwendigkeit lehren wolle'.

[1]) Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et quum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet; potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis; quae scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit; quamvis totum sit gratia bonum, quod facit. Man sieht aus diesem Zeugnisse, daß dem hl. Anselm die necessitas vitandi indecentiam gleichbedeutend mit der necessitas vitandi inhonestatem ist, und folglich jene sich im Irrthum befinden dürften, die meinen, Anselm nehme das indecens und inconveniens nur im negativen, nicht aber im privativen Sinne.

Die Stelle ist folgende: ‚Wir sagten schon, daß von Gott uneigentlich ausgesagt wird, er könne etwas nicht, oder thue etwas aus Nothwendigkeit. Denn alle Nothwendigkeit und Unmöglichkeit steht unter seinem Willen; sein Wille aber ist keiner Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit unterworfen. Nichts ja ist nothwendig oder unmöglich, als weil er es so will; daß er aber etwas wolle oder nicht wolle der Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit wegen, ist fern von der Wahrheit. Deshalb, weil er thut, was er will, und nur, was er will, so geht, wie seinem Wollen und Nichtwollen, so auch seinem Thun und Nichtthun keine Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit voraus; obwohl er vieles unabänderlich will und thut. Und wie, wenn Gott etwas thut, nachdem es gethan ist, es nicht nichtgethan sein kann, sondern stets wahr bleibt, daß es gethan sei, und dennoch nicht richtig gesagt wird, es sei Gott unmöglich zu bewirken, daß das Vergangene nicht vergangen sei; denn nichts wirkt da die Nothwendigkeit es nicht zu thun, oder die Unmöglichkeit es zu thun, sondern der Wille Gottes allein, der will, daß die stets unveränderliche Wahrheit (weil er die Wahrheit ist), wie sie ist, so auch sei; so, wenn er beschließt, daß er etwas unabänderlich thun werde, obwohl das Beschlossene, bevor es geschieht, nicht nichtzukünftig sein kann, gibt es dennoch in ihm keine Nothwendigkeit es zu thun, noch eine Unmöglichkeit, es nicht zu thun, weil in ihm nur der Wille thätig ist‘. Zu diesen Worten schreibt Dörholt: ‚Wir sollten meinen, der hl. Anselm räume hier dem göttlichen Willen eher zu viel, als zu wenig Spielraum ein. Allerdings möchte man bei Anselm eine schärfere Unterscheidung zwischen dem, was vor und unabhängig von dem göttlichen Willensbeschluss unveränderlich ist, und dem, was es erst durch denselben wird, wohl wünschen, aber man muss bedenken, daß er der erste war, der diese Fragen eingehender behandelte‘. Lassen wir es dahingestellt sein, ob wirklich Anselm der erste war, der diese Frage eingehender behandelte, schwer nur begreifen wir, daß, trotzdem Anselm es an jener Unterscheidung fehlen ließ, er dennoch nach Dörholt ausdrücklich gesagt haben soll, daß er nur eine vom göttlichen Willensentschlusse abhängige, und somit eine nachfolgende Nothwendigkeit der Erlösung lehren wolle. Uebrigens wüssten wir auch nicht, was Anselm zu einer eingehenderen Behandlung jener Unterscheidung hätte bestimmen sollen, wenn er, wie man doch anzunehmen scheint, der Ueberzeug-

ung war, daß jede Nothwendigkeit und jede Unmöglichkeit erst durch den Willen Gottes ist und sein kann. Damit ist es ja deutlich ausgesprochen, daß es überhaupt nur eine nachfolgende Nothwendigkeit und Unmöglichkeit geben, und nichts vor und unabhängig von dem göttlichen Willensentschluss nothwendig oder unmöglich sein kann. Gern glauben wir, daß man, und daß namentlich Dörholt diese grundfalsche Anschauung dem hl. Anselm nicht zuschreiben möchte, aber dann muss man auch gestehen, daß Anselm an der angeführten Stelle eine ganz andere Lehre vorträgt, als man gemeinhin vorgibt, und man deshalb mit Unrecht auf sie sich beruft, als würde sie uns in der Frage, die uns beschäftigt, die gewünschte Aufklärung geben. Versuchen wir in möglichster Kürze die Lehre Anselms an der beigezogenen Stelle klarzulegen.

Gott allein ist es eigen, Princip der Thätigkeit zu sein, das unter keiner Rücksicht als ein von außen wie immer bestimmtes oder durch irgend welche Schranken begrenztes gedacht werden kann. Gott also, und Gott allein ist Princip der Thätigkeit, das schlechthin und ausschließlich bestimmend, auf keine Weise aber bestimmt ist; das schlechthin und absolut unabhängig von allem ist, was er nicht ist. Das Geschöpf hingegen, so vollkommen es sein mag, kann nie schlechthin bestimmendes Princip der Thätigkeit sein, sondern es ist stets zugleich ein von außen bestimmtes, seine Thätigkeit hat Schranken, die es sich nicht selbst setzte, Gesetze, die es sich nicht selbst gab, und von denen es abhängt. Und deshalb gibt es für jedes vernünftige Geschöpf und somit für den Menschen eine vielfache Nothwendigkeit und Unmöglichkeit, der seine Thätigkeit unterworfen ist, und die seinem Wollen und Nichtwollen als unübersteigbare Schranke vorausgeht, und bestimmend in dasselbe eingreift. Sehr oft will der Mensch oder will nicht wegen der Nothwendigkeit oder der Unmöglichkeit, die über ihm steht, und von der er abhängig ist; wir können mithin beim Menschen von einer Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit sprechen, die nach Anselm[1]) allein eine solche im strengen Sinne des Wortes

[1]) Omnis quippe necessitas est aut coactio aut prohibitio, quae duae necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse et impossibile. Quidquid namque cogitur esse, prohibetur non esse; et quod cogitur non esse, prohibetur esse, quemadmodum quod necesse

ist, die nämlich den Menschen beherrscht, und deren Herrschaft in ihm als Nöthigung und Unmacht sich äußert. In Gott aber, weil er nur bestimmendes, in keiner Weise aber von außen bestimmtes Princip ist, und jede Art von Abhängigkeit von ihm ausgeschlossen ist, ist eine Nothwendigkeit und Unmöglichkeit in diesem Sinne undenkbar. Wenn wir trotzdem auch bei Gott bisweilen von Nothwendigkeit und Unmöglichkeit reden, und sagen, er thue etwas mit Nothwendigkeit, oder er könne etwas nicht thun, so ist das eine uneigentliche Redensart. Wir bezeichnen dadurch nicht eine Nöthigung oder eine Unmacht in ihm, sondern deuten nur an, daß in allem, was Gott nicht ist, mit Nothwendigkeit die Unmacht besteht, zu bewirken, daß Gott das nicht thue, wovon wir sagen, daß er es nothwendig thue, oder daß Gott das thue, wovon wir sagen, daß er es nicht thun könne[1]).

Wir müssen zwar von Gott jede Bestimmung leugnen, die als Wirklichkeit einer Bestimmbarkeit in ihm und seinem Wollen entsprechen würde, und folglich jede Nothwendigkeit, die einer solchen Bestimmung zugrunde läge, und in ihr zum Ausdruck käme; allein wir haben in Gott jene Bestimmung anzuerkennen, die

---

est esse, impossibile est non esse; et quod necesse est non esse, impossibile est esse, et conversim (l. c.).

[1]) Quoties namque dicitur, Deus non posse, nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Nam multum usitata est hujusmodi loquutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re et potestas; et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia res est impotentia. Dicimus namque: Iste homo potest vinci, et: Ille non potest vinci, pro: Nullus eum vincere potest. Non enim potestas est posse vinci sed impotentia; nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando dicitur non posse .. Quum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in Deo, non intelligitur, quod sit in illo necessitas aut cogens aut prohibens, sed significatur, quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere, et cogens non facere, contra hoc, quod de Deo dicitur. Nam quum dicimus, quod necesse est, Deum semper verum dicere, et necesse est, eum numquam mentiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit nullam rem facere posse, ut verum non dicat, aut ut mentiatur (l. c.).

nichts Anderes, als Bestimmtheit besagt. Ist ja das Wollen Gottes, wie das Wesen Gottes, von dem es sachlich nicht unterschieden ist, das durch sich bestimmteste, so daß gar keine Bestimmbarkeit in ihm gedacht und von ihm ausgesagt werden kann. Diese unendliche Bestimmtheit, welche dem göttlichen Wollen dadurch eigen ist, daß es kraft seiner Identität mit dem göttlichen Wesen diese allein als Formal-Gegenstand haben kann, ist der Grund, weshalb manches nothwendig Material-Gegenstand des göttlichen Wollens ist, anderes hingegen nie es zu sein vermag, weil nämlich, wenn jenes sein Material-Gegenstand nicht sein, dieses aber es sein würde, die göttliche Wesenheit nicht mehr der alleinige Formal-Gegenstand des göttlichen Wollens sein könnte. So wahr es nämlich ist, daß es keine Nothwendigkeit und keine Unmöglichkeit geben kann, die als eine vom Gegenstande herrührende Bestimmung des göttlichen Wollens gedacht zu werden vermöchte, so wahr ist es, daß eine Nothwendigkeit und eine Unmöglichkeit anzuerkennen ist, die dem Gegenstande ob seiner Beziehung zu dem Formal-Gegenstande des göttlichen Wollens zukommt, und bewirkt, daß er entweder nothwendig Material-Gegenstand dieses Wollens ist, oder aber es gar nicht sein kann. Mögen wir also immerhin strenge genommen nicht sagen können, Gott wolle etwas nothwendig, oder es sei unmöglich, daß Gott etwas wolle, sondern vielmehr um jedes Mißverständnis zu vermeiden, besser sagen, etwas sei ob seiner nothwendigen Beziehung zum Formal-Gegenstand des göttlichen Wollens nothwendiger Material-Gegenstand desselben, oder könne ob seines Widerspruches mit jenem nicht ein solcher Gegenstand sein, so können wir doch auch nicht schlechthin jene Redeweise verwerfen, da sie ja an und für sich nur Nothwendigkeit und Unmöglichkeit vom göttlichen Wollen aussagt, ohne zu bestimmen, ob der Grund derselben in dem gewollten Gegenstand, oder in der unendlichen Bestimmtheit des göttlichen Willens gelegen sei. Auch Anselm weist die besagte Redeweise nicht schlechthin zurück, sondern fügt ihr nur eine Erklärung bei, die uns ihren einzig richtigen wahren Sinn nahe legt. An der oben angeführten Stelle[1]) belehrt er uns, daß, wenn wir von Gott sagen, er thue etwas, gleichsam von der Nothwendigkeit gedrängt, das Ungeregelte zu vermeiden, dieses keinen anderen Sinn

[1]) Lib. 2 c. 5.

haben könne, als Gott thue es, weil sein Wollen durch sich selbst Regelmäßigkeit und Heiligkeit ist, und deshalb unmöglich Wollen des Ungeregelten und nothwendig Wollen des Geregelten ist. Auf das nämliche geht es hinaus, wenn er an der Stelle, deren Auslegung uns beschäftigt, schreibt, obwohl Gott vieles unveränderlich wolle und thue, so gehe doch keine Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit seinem Wollen und Nichtwollen voraus[1]). Der gleiche Gedanke findet seinen Ausdruck in den bald darauf folgenden Worten: Wenn Gott etwas thut, so kann das, was er gethan hat, nicht nichtgethan sein, sondern ewig bleibt es wahr, daß es gethan ist, aber trotzdem würden wir mit Unrecht sagen, es sei Gott unmöglich, das Vergangene nicht vergangen zu machen, weil da nichts, sei es die Unmöglichkeit es zu machen, sei es die Nothwendigkeit es nicht zu machen wirkt, sondern nur der Wille Gottes, der will, daß die stets unveränderliche Wahrheit, indem er die Wahrheit selbst ist, so sei, wie sie ist. Und noch einmal kehrt dieser Gedanke weiter unten wieder. Wenn wir sagen, sagt Anselm, es sei nothwendig, daß Gott stets die Wahrheit sage, und es sei nothwendig, daß er niemals lüge, so sagen wir damit nichts Anderes, als daß seine Standhaftigkeit, die Wahrheit zu wahren, so groß ist, daß es nothwendig ist, daß kein Ding bewirken kann, daß er die Wahrheit nicht sage, oder daß er lüge[2]). Weit entfernt also davon, daß Anselm jede Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit vom göttlichen Wollen ausschließt, erkennt er vielmehr jene Nothwendigkeit und Unmöglichkeit an, die in der Bestimmtheit des göttlichen Willens begründet ist. Was Anselm leugnet, ist nicht, daß etwas nothwendiger Gegenstand des göttlichen Willens sein könne, sondern nur, daß etwas dem göttlichen Willen eine Nothwendigkeit auferlegen könne. Er weist, um es

---

[1]) Sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit ejus velle aut nolle, ita nec ejus facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter aut faciat. Aus diesen Worten geht auch klar hervor, daß Anselm ebenso eine bestimmte Nothwendigkeit für das Thun Gottes, als für das ihm vorausgehende Wollen leugnet. Und doch soll er von einer nachfolgenden Nothwendigkeit der Erlösungsthat gesprochen haben! [2]) Quum dicimus, quod necesse est, Deum semper verum dicere, et necesse est eum numquam mentiri, non dicitur aliud, quam quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat, aut ut mentiatur (l. c.).

mit anderen Worten zu sagen, nur jene Nothwendigkeit zurück, deren letzter Grund nicht in Gott, sondern in dem gewollten Gegenstand läge, nimmt hingegen jene an, die ihren letzten Grund in dem Willen Gottes selbst und dessen unendlicher Bestimmtheit hat, die er durch die Identität mit dem göttlichen Wesen besitzt.

Wir können also die Lehre, welche Anselm an unserer Stelle vorträgt, auf diesen einfachen Satz zurückführen: Gott kann nichts nothwendig wollen mit jener Nothwendigkeit, die eine vom Gegenstande ausgehende und in seinem Willen gewirkte Bestimmung wäre, aber er kann manches nothwendig wollen mit jener Nothwendigkeit, die in sich betrachtet nur die unendliche Bestimmtheit ist, die dem göttlichen Wollen ob seiner Identität mit dem göttlichen Wesen zukommt, und dadurch zum Grunde wird, daß das göttliche Wollen sich nicht nicht auf jene Material-Gegenstände erstrecken kann, die mit dessen Formal-Gegenstand in nothwendiger Verbindung stehen. Daraus läßt sich nun leicht die Frage entscheiden, ob Anselm, wo es sich um das göttliche Wollen handelt, jede vorausgehende Nothwendigkeit geleugnet, und somit in dem von Gott Gewollten nur eine nachfolgende Nothwendigkeit anerkannt habe. Wir antworten darauf: Anselm leugnet jede vorausgehende Nothwendigkeit bezüglich jenes Wollens nur in dem Sinne, daß es keine Nothwendigkeit geben kann, die bestimmend in das göttliche Wollen eingreifen, und folglich in ihm als Nöthigung sich erweisen würde, aber in einem anderen Sinne, in jenem nämlich, in dem die Theologen gemeinhin von ihr reden, leugnet Anselm nicht, daß es auch mit Bezug auf das Wollen Gottes eine vorausgehende Nothwendigkeit geben kann. Auch Anselm erkennt an, daß manches nothwendig, anderes hingegen nicht nothwendig Gegenstand des göttlichen Wollens ist, weil nämlich manches in nothwendiger, anderes in nicht nothwendiger Beziehung zum Formal-Gegenstand dieses Wollens steht; daß mithin manches nicht erst dadurch eine Nothwendigkeit erlangt, daß es Gegenstand des göttlichen Wollens ist, sondern in sich das besitzt, wodurch es nothwendig dessen Gegenstand ist, während anderes nur deshalb nothwendig ist, weil es Gegenstand eines göttlichen Willensentschlusses ist. Das heißt aber doch wohl nichts anderes, als daß Anselm die gewöhnliche Unterscheidung zwischen vorausgehender und nach-

folgender Nothwendigkeit billigt, und nicht diese allein, sondern auch jene in dem Gottgewollten annimmt.

Ist nun aber dieses die Lehre des hl. Anselm an der fraglichen Stelle, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, dass man sie mit Unrecht zum Beweis für die Ansicht anführt, der heilige Lehrer, wenn er die Erlösung als nothwendig von der Seite Gottes hinstelle, rede von der nachfolgenden, nicht aber von der vorausgehenden Nothwendigkeit. Bereitwillig gaben wir zu, dass aus ihr mit Evidenz hervorgeht, die Nothwendigkeit, welche Anselm der Erlösung zuschreibt, sei nicht eine von ihr ausgehende Nöthigung des Willens Gottes, aber auch nicht mit einem Worte werden wir durch sie darüber belehrt, ob die Erlösung nur darum nothwendig sei, weil sie Gegenstand eines göttlichen Willensentschlusses ist, oder ob sie vielmehr in sich das besitze, wodurch sie nothwendig Gegenstand des göttlichen Willens ist.

Wir kommen jetzt zur zweiten Frage, was nämlich Anselm über die Nothwendigkeit der Menschwerdung gedacht habe. Es liegt auf der Hand, dass die Lösung dieser Frage an und für sich unabhängig von der Lösung der ersten Frage ist, die wir im Obigen zu geben uns bemühten. Denn gesetzt auch, Anselm lehre eine nur nachfolgende Nothwendigkeit der Erlösung, bleibt doch die Frage offen, ob Gott infolge des Erlösungsbeschlusses den Menschwerdungsbeschluss fassen musste, weil nur durch die Menschwerdung jener zur Ausführung kommen konnte, oder ob er, weil es verschiedene Mittel zur Erreichung dieses Zieles gab, einen andern Beschluss fassen konnte. Sie bleibt aber auch offen bei der Annahme, dass die Nothwendigkeit der Erlösung nach Anselms Lehre eine vorausgehende war, indem wir, wenn es verschiedene Wege zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes gibt, dieser eine vorausgehende Nothwendigkeit zuschreiben können, ohne deshalb genöthigt zu sein, in einem jener Wege, wie es zweifelsohne die Menschwerdung ist, eine vorausgehende Nothwendigkeit anzuerkennen. Allerdings würde bei der letzteren Annahme, falls in der Menschwerdung eine vorausgehende Nothwendigkeit gesehen würde, ihr ob eines zweifachen Titels vorausgehende Nothwendigkeit zukommen, während sie ihr bei der ersten nur ob eines einzigen Titels eigen wäre. Aeltere Theologen, wie Alexander von Hales, der hl. Thomas und Bonaventura halten dafür, dass der hl. Anselm nicht eine vorausgehende, sondern nur eine nachfolgende, in

der gegenwärtigen Ordnung der Dinge begründete[1]) Nothwendigkeit der Menschwerdung gelehrt habe. Die späteren Theologen hingegen glauben dem hl. Anselm die Ansicht zuschreiben zu müssen, die Nothwendigkeit der Menschwerdung sei eine vorausgehende, und zur gegenwärtigen Ordnung der Dinge so gehörende, daß sie von ihr, weil selbe eine Ordnung der Erlösung und Wiederherstellung ist, nicht getrennt werden kann. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß wir nicht jenen, sondern diesen Theologen beipflichten, indem wir ja schon oben bei der Lösung der ersten Frage mehrere Gründe vorbrachten, die nach unserem Dafürhalten beweisen, daß nach Anselms Lehre die Nothwendigkeit sowohl der Erlösung als auch der Menschwerdung als eine vorausgehende zu gelten habe. Was uns außer dem schon Angeführten dazu bewegt, möge der Leser aus dem Folgenden entnehmen.

Auf die Frage, ob es sich für Gott gezieme, die Sünden ohne jede Rückerstattung der ihm geraubten Ehre aus reiner Barmherzigkeit nachzulassen, beantwortet der hl. Anselm verneinend, und führt dafür drei Gründe an. Erstlich, sagt er, wäre es das nämliche in jener Weise die Sünden nachzulassen, als sie nicht zu strafen. Nun kann aber die Sünde, wenn für sie nicht die gehörige Genugthuung geleistet wird, nur durch die Strafe in die rechte Ordnung gebracht werden. Da es sich also für Gott nicht geziemt, die rechte Ordnung in seinem Reiche nicht aufrecht zu erhalten, so kann er die Sünde, ohne daß ihm entsprechende Genugthuung dafür geleistet wird, nicht nachlassen. Das heißt doch wohl mit dürren Worten: Genugthuung für die Sünde ist mit vorausgehender Nothwendigkeit erforderlich, damit Gott sie nachlassen könne.

---

[1]) Eine nachfolgende Nothwendigkeit ist stets eine in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gegründete; und eine nur in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gegründete ist auch stets eine nachfolgende, wenn nämlich diese Ordnung nicht theilweise eine nothwendige ist, d. h. eine Ordnung, die mit Nothwendigkeit aus einem frei gesetzten Princip hervorgeht. Denn, um bei unserem Gegenstand zu bleiben, wenn die Menschwerdung das einzige Mittel zur Erlösung wäre, so wäre zwar ihre Nothwendigkeit in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gegründet, aber trotzdem nicht eine schlechthin nachfolgende, weil sie Gegenstand eines aus dem Erlösungsbeschlusse nothwendig hervorgehenden Beschlusses wäre, und unter dieser Rücksicht vorausgehende Nothwendigkeit besäße, auch wenn jener als vollständig frei gedacht würde.

Die gleiche Nothwendigkeit tritt uns in dem zweiten Grunde entgegen. Es geziemt sich für Gott nicht, fährt Anselm fort, in gleicher Weise den Sünder zu behandeln, und denjenigen, der nicht sündigte. Das würde aber geschehen, wenn er die Sünde ohne vorhergehende Rückerstattung der ihm dadurch geraubten Ehre nachlassen und somit ungestraft lassen würde.

Und abermals finden wir die vorausgehende Nothwendigkeit bei der Betrachtung des dritten Grundes, der folgender ist: Wenn die Sünde weder durch Genugthuung gesühnt, noch gestraft wird, dann untersteht sie keinem Gesetze. Sie ist also nicht nur freier, als die Gerechtigkeit, die unter einem Gesetze steht, sondern sie wird auch Gott, dem es eigenthümlich ist, keinem Gesetze unterworfen zu sein, gleichgestellt. Wer kann aber daran zweifeln, daß das höchst ungeziemend ist?

Sollte nichtsdestoweniger jemand noch leugnen wollen, nach Anselms Lehre sei die Genugthuung mit vorausgehender Nothwendigkeit zum Nachlaß der Sünden nothwendig, der möge die Antwort ins Auge fassen, die Anselm auf die Einwendung Bosos gibt, Gottes Güte übersteige jede denkbare Güte, seine Freiheit kenne keine Schranken, und nur das sei gerecht und geziemend, was er wolle; und somit sei es unglaublich, er wolle oder dürfe das gegen ihn begangene Unrecht ohne vorhergegangene Genugthuung nicht nachlassen. Der Heilige antwortet nämlich darauf: Es ist freilich wahr, was da von Gottes Güte und Freiheit und Willen gesagt wird, allein es hat das in einer Weise verstanden zu werden, daß es mit der göttlichen Würde im Einklang stehe. Gott ist frei, aber nicht bezüglich dessen, was für ihn nicht geziemend ist; seine Güte ist unendlich, aber das für Gott Ungeziemende vermag sie nicht zu wirken. ‚Wenn man aber sagt, daß das, was Gott will, gerecht ist, und was er nicht will, nicht gerecht ist, so hat man das nicht in dem Sinne zu nehmen, als würde, wenn Gott etwas Ungeziemendes wollte, es dadurch gerecht, daß er es will. Denn, wenn Gott lügen will, so folgt daraus nicht, das Lügen sei gerecht, sondern vielmehr, er sei nicht Gott. Denn nur der Wille kann lügen wollen, in dem die Wahrheit zerstört, oder besser der durch das Verlassen der Wahrheit zerstört ist. Wenn wir uns also des Ausdrucks bedienen: Wenn Gott lügen will, so heißt das mit anderen Worten: Wenn Gott ein solches Wesen ist, das lügen will; mithin folgt nicht, die Lüge

sei gerecht, es sei denn, wir faßten das so auf, wie wir von zwei unmöglichen Dingen sprechen: Wenn dieses ist, ist auch jenes, weil weder das eine noch das andere ist; zum Beispiele, wenn jemand sagen würde: Wenn das Wasser trocken ist, dann ist auch das Feuer naß; denn keines von beiden ist wahr. Man kann daher nur von jenen Dingen, die zu wollen für Gott nicht ungeziemend ist, in Wahrheit sagen: Wenn Gott dieses will, ist es gerecht. Denn wenn Gott will, daß es regne, dann ist es gerecht, daß es regne; und wenn er will, daß ein Mensch getödtet werde, dann ist es gerecht, daß er getödtet werde. Deshalb, wenn es sich für Gott nicht geziemt, etwas ungerecht oder ungeordnet zu thun, dann liegt es nicht in seiner Freiheit, oder Güte, oder in seinem Willen, den Sünder, der Gott das ihm Geraubte nicht zurückerstattet, ohne Strafe zu lassen'[1]). Es scheint uns nicht möglich zu sein, daß der Charakter der Nothwendigkeit, von der wir reden, schärfer als der einer vorausgehenden bestimmt werden konnte.

Aber folgen wir dem hl. Anselm in der weiteren Ausführung des gleichen Gedankens. ‚Nichts ist in der Ordnung der Dinge weniger zu dulden, sagt er, als daß das Geschöpf dem Schöpfer die gebürende Ehre raube, und das Geraubte nicht zurückerstatte. Nichts aber wird ungerechter geduldet, als was am wenigsten geduldet werden darf. Nun wird aber wohl niemand behaupten wollen, Gott müsse dulden, was am ungerechtesten geduldet würde, daß nämlich das Geschöpf ihm nicht zurückstelle, was es ihm raubte. Wenn es überdies nichts Größeres und Besseres gibt, als Gott, dann gibt es auch nichts Gerechteres, als die höchste Gerechtigkeit, die in der Anordnung der Dinge Gottes Ehre wahrt, und die nichts anderes ist, als Gott selbst. Folglich wahrt Gott nichts gerechter, als die Ehre seiner Würde. Kann es nun aber jemanden scheinen, daß er sie unverletzt wahrt, wenn er in der Weise sie sich rauben läßt, daß sie weder zurückgestellt wird, noch er den Räuber straft? Es ist also nothwendig, daß entweder die geraubte Ehre zurückerstattet werde, oder die Strafe folge; sonst würde Gott entweder gegen sich selbst ungerecht sein, oder machtlos beiden gegenüberstehen, was auch nur zu denken eine Frevelthat wäre'[1]). So nothwendig es ist, daß Gott seine Ehre wahre, so unmöglich ist es, daß Gott die Sünde ohne voraus-

---

[1]) Op. cit. l. 1 c. 12. [2]) Loc. cit. c. 13.

gehende Genugthuung aus reiner Barmherzigkeit erlasse. Das ist die klar ausgesprochene Ansicht des hl. Anselm, der er etwas weiter unten[1]) erneuten Ausdruck verleiht.

Die Lehre Anselms nämlich von der Nothwendigkeit, mit der Gott seine Ehre wahre, bietet dem Boso Anlass zu diesem naheliegenden Einwande: Wenn Gott wirklich in der besagten Weise für seine Ehre eintreten muss, wie kann er sie denn überhaupt durch die Sünde verletzen lassen? Nachdem Anselm zuerst bemerkt hat, dass es sich bei dieser Frage nicht um die innere Ehre Gottes, die keines Wachsthums und keiner Abnahme fähig sei, sondern um dessen äußere Ehre handle, gibt er folgende Antwort auf Bosos Frage: Wenn jedes Geschöpf und vor allem das mit Vernunft und Freiheit ausgestattete Geschöpf die Gottgewollte Ordnung beobachtet, und gehorsam seinen Willen vollführt, dann verherrlicht es Gott. Wenn aber das vernünftige Geschöpf das nicht will, dann versagt es Gott die Ehre, die es ihm schuldet, weil es sich freiwillig seiner Anordnung entzieht, und so viel es von ihm abhängt, verwirrend und störend in die Ordnung und Schönheit des Alls eingreift. Man darf aber deshalb nicht glauben, das Geschöpf verletze durch ein solches Verhalten die Macht oder die Würde Gottes und stelle sie in Schatten. Denn wenn auch der Mensch dem Willen und der Vorschrift Gottes nicht unterworfen sein will, vermag er doch nicht dem Willen Gottes zu entgehen; indem er dem gebietenden Willen Gottes sich entzieht, läuft er dem strafenden in die Arme, der, falls nicht gebürende Genugthuung geleistet wird, durch Verhängung der verdienten Strafe für die Ordnung und Schönheit des Weltalls Sorge trägt. Nur wenn vom Menschen, der sich erkühnt wider den Willen Gottes anzugehen, nicht entweder Genugthuung zu leisten, oder Strafe zu erdulden wäre, könnten wir von einer wahren Unordnung und Verunstaltung im Werke Gottes reden. Da aber das nicht nur ungeziemend, sondern geradezu unmöglich ist, so ist es nothwendig, dass entweder für jede Sünde die gebürende Genugthuung geleistet, oder die verdiente Strafe über den Sünder verhängt werde. Wir können diese Antwort Anselms auf den kurzen Satz zurückführen: Die Nothwendigkeit, mit der Gott seine Verherrlichung durch die Schöpfung will, hindert ihn allerdings nicht, die Sünde zuzu-

[1]) Loc. cit. c. 15.

lassen, aber sie hindert ihn unüberwindlich daran, die Sünde, für die ihm genügende Genugthuung nicht geboten wurde, nachzulassen. Dieser Satz ist aber nur eine Bekräftigung oder besser gesagt eine Wiederholung des oben aufgestellten, nämlich: So nothwendig es ist, dass Gott seine äußere Ehre sicherstelle, so unmöglich ist es, dass er die Sünde ohne vorausgehende Genugthuung aus reiner Barmherzigkeit erlasse.

Einen weiteren Beweis für seine Ansicht findet Anselm darin, dass die Menschen bestimmt seien, die Stelle der gefallenen Engel im Himmel einzunehmen. Denn das, sagt er, ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Menschen, welche zur Seligkeit gelangen, den guten Engeln gleich werden. Undenkbar aber ist es, dass der Mensch, der gesündigt hat, ohne für seine Sünde Gott die gehörige Genugthuung geleistet zu haben, und nur ungestraft gelassen wird, dem Engel gleich sei, der nie sündigte. ‚Folglich geziemt es sich für Gott nicht, den Sünder ohne Genugthuung zum Ersatz für die gefallenen Engel anzunehmen, weil die Wahrheit es nicht gestattet, dass er zur Gleichheit mit den seligen erhoben werde'[1]). Zudem denke dir einen reichen Mann, der in seiner Hand eine kostbare Perle trägt, die niemals auch nur vom Schatten einer Befleckung getrübt wurde, und die niemand wider seinen Willen seiner Hand entreißen kann; und der den Entschluss fasst, sie bei seinen größten Schätzen in der Schatzkammer zu hinterlegen. Wirst du ihn nicht für einen Thoren halten, wenn er nicht nur sich die Perle aus der Hand in den Schmutz schlagen lässt, sondern sie auch, bevor sie vom Schmutze gereinigt ist, an einem reinen, ihm überaus theuren Ort niederlegt, um sie dort fürderhin aufzubewahren? So aber, und nicht anders würde Gott handeln, falls er, nachdem er zugelassen hatte, dass der Mensch vom Teufel versucht die Unschuld verlor und in die Sünde fiel, ihn ohne vorhergehende Reinigung, das heißt ohne alle Genugthuung auch nur ins irdische Paradies zurückführte. Wie sollte er ihn also erst zum Besitze des himmlischen Paradieses zulassen können? Den Schluss aus diesem Beweis zieht Boso in folgenden Worten: ‚Dass kein Mensch zur Seligkeit mit der Sünde gelangen,

[1]) Non decet ergo Deum, hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam non patitur veritas eum levari ad aequalitatem bonorum. L. 1 c. 19.

oder von der Sünde befreit werden könne, wenn er nicht zurückerstattet, was er durch die Sünde Gott raubte, hast du so klar bewiesen, daß ich daran nicht zu zweifeln vermag, selbst wenn ich es wollte'. Man sieht, besonders aus dieser letzteren Erörterung des hl. Anselm, daß es ihm für gleichbedeutend gilt, *Gott lasse die Sünde ohne Leistung der entsprechenden Genugthuung nach*, und, *Gott lasse die Sünde ohne Tilgung der Sündenmakel nach*. Daß er sich darin irrte, bedarf keines Beweises, aber ebensowenig bedarf es eines Beweises, daß er bei dieser irrthümlichen Ansicht zur Nachlassung der Sünde die Genugthuung als unbedingt nothwendig bezeichnen musste; da es ja auf der Hand liegt, daß ein Verzeihen der Sünde von Seite Gottes, das nicht vor allem Aufhebung der Sündenmakel, sondern nur Nachlass der durch sie verdienten Strafe ist, nicht zu dem gehört, was möglich ist.

Wenn es nach dem Gesagten feststeht, daß die Nothwendigkeit der Genugthuung zur Erlösung eine vorausgehende und unbedingte ist, so haben wir nur noch zu untersuchen, wie nach Anselm die Genugthuung beschaffen sein müsse, damit sie ihren Zweck erreiche. Auch darüber gibt uns der hl. Anselm einen Aufschluss, der an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt.

Nachdem der heilige Lehrer als Grundsatz aufgestellt hat, die Genugthuung müsse dem Maße der Sünde entsprechen, für die sie geleistet wird, fordert er den Boso auf[1]), ihm sagen zu wollen, was er Gott für seine Sünde zu zahlen gedenke. Auf seine Antwort, er werde Gott Buße und ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz, Fasten, und verschiedene körperliche Strengheiten, Gehorsam und Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit darbringen, erwidert Anselm, alles das schulde er Gott, gesetzt auch, er habe nicht gesündigt, und könne deshalb nicht als Zahlung für die Schuld gelten, die er durch die Sünde sich auflud. Sollte er ihm aber sagen, er setze seine Hoffnung auf das Wort des Herrn, daß der Ungerechte, der sich von seiner Ungerechtigkeit abwenden, und die Gerechtigkeit umfangen und üben werde, Verzeihung seiner Uebelthaten erlangen solle, so möge er nicht vergessen, daß dieses Wort nur an jene gerichtet ist, die entweder vor der Ankunft Christi gläubig ihn als Erlöser erwarteten, oder

[1]) Loc. cit. c. 20.

nach derselben fest an ihn glauben; und somit hier, wo wir durch die Vernunft allein die Frage zu lösen haben, ob seine Ankunft zur Rettung des menschlichen Geschlechtes nothwendig sei, gar nicht am Platze ist.

Nehmen wir jedoch an, fährt Anselm fort, alle jene Dinge, von denen Boso meinte, sie könnten Zahlung für die Sündenschuld sein, schulde der Mensch Gott nicht, so vermöchten sie doch nicht eine genügende Zahlung zu sein. Denn erstlich ist es offenbar, daß das Geschöpf für nichts in der Welt, ja nicht für die ganze Welt sich wider den Willen Gottes empören dürfte. Wenn es sich also nichtsdestoweniger dieser Empörung schuldig macht, vermag es keine hinreichende Genugthuung zu leisten, wenn es Gott nicht etwas gibt, was größer ist, als die ganze Welt. Weil das aber unmöglich ist, ist es auch unmöglich, daß das Geschöpf eine genügende Zahlung für seine Sünden mache[1]).

Ferner ist es offenbar wider die Ehre Gottes, daß der Mensch, der Gott im Paradiese Schmach anthat, indem er sich dem Willen des Teufels gegen den Willen und die Ehre Gottes fügte, mit Gott ausgesöhnt werde, wenn er nicht vorher durch die Besiegung des Teufels Gott verherrlicht, wie er ihn durch die Niederlage, die er von jenem erhielt, Gott verunehrte. Der Sieg muss aber ein solcher sein, daß der Mensch, so wie er einst stark und mit der Macht des Unsterblichen leicht dem Teufel zur Sünde seine Einwilligung gab, so, schwach geworden und sterblich den Teufel besiege, indem er in keiner Weise mehr sündigt. Das ist aber unmöglich, so lange er aus der Wunde der ersten Sünde empfangen und geboren wird in der Sünde[2]).

Dazu kommt, daß es mit der Gerechtigkeit, die Gott der unendlich Gerechte nicht verletzen kann, unvereinbar ist, daß der Mensch von Gott das empfange, was dieser ihm zu geben beschlossen hatte, wenn er nicht Gott das Ganze zurückerstattet, was er ihm raubte, so daß Gott, wie er durch den Menschen verlor, so auch durch ihn zurückerlange: das kann aber nur dadurch geschehen, daß, wie durch den besiegten Menschen die Menschennatur von der Sünde, die vom Himmel ausschließt, gleichsam durchsäuert wurde, so durch den siegenden so viele Menschen gerechtfertigt werden, als erforderlich sind, um die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen. Das kann aber unmöglich von sündhaften Menschen

---

[1]) Loc. cit. c. 21. [2]) Ebd. c. 22.

geschehen, weil der Sünder den Sünder nicht zu rechtfertigen vermag[1]).

Und nichts nützt es uns, uns auf die Barmherzigkeit Gottes zu berufen, die dem Menschen die Strafe ob der Ohnmacht, Genugthuung zu leisten, in der er sich befindet, erlasse und zur Seligkeit führe. Denn solche Barmherzigkeit widerspräche der Gerechtigkeit, die unerbittlich fordert, daß ob der Sünden und ob der Ohnmacht, die sie nach sich zieht, Strafe verhängt werde. Möge immerhin Gott sich in vielfacher Weise barmherzig auch gegen den sündigen Menschen erweisen, so ist doch die Barmherzigkeit, die sich in der ewigen Beseligung des Menschen offenbart, an die Bedingung geknüpft, daß ein vollständiger Nachlass der Sünde stattgefunden habe; dieser aber ist nur möglich, wenn eine Genugthuung geleistet wird, die im Verhältnis zur Größe der Sünde steht. Aber, wirft Boso ein, wenn die Sache so steht, wie wird denn der Mensch gerettet werden, wenn er weder zahlen kann, was er schuldig ist, noch selig werden kann, wenn er nicht zahlt? und wie wagen wir zu sagen, Gott, der überreich an Erbarmung ist, könne eine solche Barmherzigkeit am Menschen nicht üben? Diese Frage, erwidert ihm Anselm, stelle nicht an mich, sondern an jene, die nicht glauben, daß Christus zum Heile uns nothwendig sei; sie mögen uns sagen, wie ohne Christus die Rettung des Menschen möglich sei. Vermögen sie das nicht, dann mögen sie aufhören, unserer zu spotten, und sich mit uns in dem Glauben vereinigen, daß durch Christus das Heil möglich, ohne ihn aber unmöglich sei[2]).

Wenn nämlich Christus nicht wäre, könnte es kein Heil für den Menschen geben. ‚Denn entweder durch Christus, oder in irgend einer andern, oder in keiner Weise kann der Mensch zum Heile gelangen. Nun ist es aber falsch, daß dieses in keiner Weise statthaben (Anselm hatte ja die Nothwendigkeit der Erlösung dargethan), oder in irgend einer andern Weise geschehen könne. Folglich ist es nothwendig, daß es durch Christus stattfinde[3]).

Damit könnten wir unsere Untersuchung abschließen, indem sich daraus mehr als zur Genüge ergibt, daß Anselm die Genugthuung, deren vorausgehende und unbedingte Nothwendigkeit er festgestellt zu haben glaubte, ohne die Menschwerdung Gottes für

[1]) Loc. cit. c. 23. [2]) Ebd. c. 24.. [3]) Ebd. c. 25.

unmöglich hält; allein es gibt noch einige Aussprüche des heiligen Lehrers, die wir nicht mit Schweigen übergehen können, weil sie auch dem letzten Zweifel ein Ende machen.

Nach den schon oben angeführten Worten[1]): ‚Sagen wir nichtsdestoweniger, es sei nothwendig, dass Gottes Güte ob ihrer Unveränderlichkeit das bezüglich des Menschen Begonnene vollende‘, fügt der hl. Anselm unmittelbar hinzu: ‚Das kann aber nicht geschehen, wenn nicht jener, der für die Sünde des Menschen genugthut, größer ist, als alles, was es außer Gott gibt. Auch jener, der imstande ist, von dem Seinigen Gott etwas zu geben, was über alles, das unter Gott ist, hinausliegt, muss nothwendig größer sein, als alles, was nicht Gott ist. Nun steht aber Gott allein über allem, was nicht Gott ist. Folglich kann nur Gott die Genugthuung für die Sünde leisten. Nun muss aber ferner derjenige, der die Genugthuung leistet, Mensch sein; sonst würde ja der Mensch nicht genugthun. Wenn es also, wie es als ausgemacht gelten muss, nothwendig ist, dass die himmlische Stadt aus den Menschen ihre Einwohnerzahl vervollständige, und wenn es dazu erforderlich ist, dass die besagte Genugthuung, die nur Gott leisten kann, und nothwendig der Mensch zu leisten hat, stattfinde; dann ist es nothwendig, dass die Genugthuung von einem Gottmenschen gegeben werde‘[2]). Und daraus zieht Anselm im folgenden Hauptstücke einen Beweis für die Einheit der Person im Gottmenschen.

‚Wenn die göttliche und die menschliche Natur in jedweder Weise so verbunden würden, dass ein anderer Mensch, ein anderer Gott, nicht aber der gleiche, der Mensch ist, auch Gott wäre, so würde es unmöglich sein, dass von beiden gethan würde, was doch nothwendig zu geschehen hat. Denn wer Gott ist, würde es nicht thun, weil ihm die Genugthuungspflicht nicht obliegt; und wer Mensch ist, würde es nicht thun, weil er die Genugthuungsmacht nicht besitzt. Damit es also der Gottmensch thue, ist es nothwendig, dass derjenige, welchem die Genugthuung zugeschrieben wird, in vollendeter Einheit zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch sei, weil, wie gesagt, nur wer wahrer Gott ist, die Genugthuungsmacht, und nur wer wahrer Mensch ist, die Genugthuungspflicht hat‘[3]).

Nach dem Gesagten glauben wir das Recht zu haben, das Urtheil der spätern Theologen über Anselm, dass er nämlich die

[1]) Lib. 2 c. 5. [2]) Ebd. c. 6. [3]) Ebd. c. 7.

Erlösung ohne die Menschwerdung Gottes für unmöglich gehalten habe, als begründet und mit der Wahrheit übereinstimmend anzusehen. Um jedoch unser Recht in noch helleres Licht zu setzen, werfen wir zum Schlusse einen Blick auf jene Stellen, die für die Ansicht der älteren Theologen zu sprechen scheinen, und die mit besonderm Fleiße von Dörholt behandelt wurden.

Zuerst werden wir auf eine Stelle[1]) verwiesen, in der uns Anselm Bericht über eine Einwendung der Ungläubigen erstattet, die wir folgendermaßen kurz zusammenfassen können. Entweder sagen die Christen, Gott habe das, was er uns durch das Erlösungswerk gebracht haben soll, uns nicht durch einen einfachen Wink seines Willens geben können, oder sie behaupten, Gott habe es wohl gekonnt, aber nicht gewollt, sondern die Weise gewählt, die im Erlösungswerke enthalten ist. Ist das erstere der Fall, dann stellen sie Gott als machtlos hin. Umfassen sie aber das zweite, dann machen sie seine Weisheit fraglich. Und wie soll denn Gott auch weise sein, wenn er ohne Grund Dinge umfängt, die seiner Majestät unwürdig sind? Oder soll ein solcher Grund der Zorn Gottes wider den Sünder sein? Aber der Zorn Gottes ist ja nichts anderes, als der Wille Gottes zu strafen. Gott braucht also nur diesen Willen aufzugeben, um den Menschen von der Sünde und allen Folgen der Sünde zu befreien und in den alten Zustand zurückzuversetzen. Und ist denn überhaupt nicht alles, was der Sünder fürchten, und wornach er verlangen kann, jenem Willen unterworfen, dem nichts zu widerstehen vermag? Wie also, fragen wir abermals, soll Gott noch weise sein, wenn er, da er durch einen Willensact allein den Menschen retten konnte, ihn trotzdem in solcher Weise retten wollte? Unweise und thöricht ist es ja, mit großer Anstrengung das bewirken zu wollen, was ohne alle Mühe erreichbar ist. Saget auch nicht, Gott habe diese Weise uns zu retten gewählt, um uns seine Liebe zu beweisen. Dieser Grund würde nur dann ein Grund sein, wenn Gott das, was ihr ihm zuschreibt, zu unserer Rettung hätte thun und leiden müssen. ‚Anselm', so fügt diesem Berichte Dörholt bei, ‚läßt hier in einer Weise die Ungläubigen ihre Einwürfe vorbringen, daß es durchaus den Anschein hat, er gebe zu, daß Gott ganz absolut gesprochen auch in anderer Weise uns habe

[1]) Lib. 1 c. 6.

retten können. Daraus scheint nun aber doch unmittelbar die Folgerung zu fließen, Anselm wolle die Nothwendigkeit, die er lehrt, nicht in absoluter Weise, sondern nur in der gegenwärtigen Ordnung behaupten.'

Wir könnten einfach darauf antworten, daß, wenn wirklich aus der Art und Weise, in der Anselm die Ungläubigen reden läßt, ein solcher Schein entstehen könnte, Anselm selbst im Verlaufe seines Werkes, wie wir sahen, ihn gründlich zerstört hat; aber wir ziehen es vor zu bemerken, daß nach unserer Meinung aus der Art und Weise, in der bei Anselm die Aeußerungen der Ungläubigen zur Darstellung gelangen, auch nicht ein Schatten von Wahrscheinlichkeit auf das mildere Urtheil über Anselms Lehre fällt. Man rufe doch nur ins Gedächtnis zurück, was wir oben über die Absicht schrieben, die Anselm bei Verfassung seines Buches nach seinem eigenen Geständnisse leitete. Er erklärt uns ausdrücklich in der Einleitung, er wolle die Einwendungen der Ungläubigen, die in dem Geheimnis der Erlösung einen Widerspruch mit der Vernunft sehen, prüfen, und darauf antworten, und abgesehen von Christus (und somit auch von der gegenwärtigen Ordnung der Dinge in ihrer Ganzheit betrachtet) mit zwingenden Gründen beweisen, daß es unmöglich für den Menschen sei, ohne ihn des Heiles theilhaft zu werden; und daß somit das nothwendig sei, was wir bezüglich Christi glauben. Und diese Erklärung wiederholt er im vierten Hauptstück und schon im sechsten soll er uns die Andeutung geben, daß er von einer nur in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, die dazu von den Ungläubigen als nicht bestehend angesehen wurde, und deshalb gar nicht vorausgesetzt werden durfte, wurzelnden Nothwendigkeit spreche!

Indes kommen wir zu der andern Stelle, die mit größerm Rechte für die mildere Auffassung der Lehre Anselms angeführt werden zu können scheint. Es ist jene, wo nach Dörholt ,Anselm die Nothwendigkeit, daß Christus den Leidenskelch trinke, und für die Sünden der Welt in den Tod gehe, ganz ausdrücklich auf den Willen Gottes zurückführt, der so und nicht anders die Welt habe retten wollen'. Die Worte des Heilandes: Vater, wenn es möglich ist, so gehe an mir dieser Kelch vorüber; jedoch nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige, erklärend sagt der heilige Lehrer: ,Den Willen des Vaters nennt er, nicht als hätte der Vater das Leben seines Sohnes dessen Tode vorgezogen, sondern

weil der Vater die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes nur unter der Bedingung wollte, daß der Mensch etwas so Großes leiste, als es jener Tod war. Weil nun ein Grund nicht vorlag, der zu dem nöthigte, was ein anderer Mensch zu leisten nicht imstande war, deshalb sagt der Sohn, der Vater wolle seinen Tod, weil er selbst lieber ihn leiden, als das Menschengeschlecht nicht gerettet sehen wollte, als wenn er sagen würde: Weil du nicht anders die Wiederherstellung der Welt willst, sage ich, du wollest meinen Tod; es möge also dein Wille geschehen; d. h. mein Tod erfolge, damit der Welt Aussöhnung mit dir werde. Oft ja sagen wir, daß jemand etwas wolle, weil er ein anderes nicht will, das er nicht wollen könnte, ohne daß jenes nicht geschähe; wie wir zB. sagen, jemand wolle ein Licht auslöschen, der das Fenster nicht schließen will, durch das der Luftzug kömmt, der es auslöscht. In ähnlicher Weise wollte der Vater den Tod des Sohnes, weil er die Welt nicht auf andere Weise des Heiles theilhaftig werden lassen wollte, als dadurch, daß der Mensch etwas so Großes leistete, wie wir schon sagten. Und das galt dem Sohne, der das Heil der Menschen wollte, indem das ein anderer nicht zu thun vermochte, ebenso viel, als wenn der Vater ihm zu sterben befehlen würde; und deshalb, wie ihm der Vater das Gebot gegeben, so that er; und den Kelch, den ihm der Vater gereicht, trank er gehorsam bis zum Tode'[1]). Wir müssen uns in der That hier fragen, meint Dörholt: Wie kann Anselmus so sprechen, wenn er wirklich der Meinung ist, Gott habe ganz absolut nur auf dem Wege der Gerechtigkeit durch vollkommene Genugthuung die Menschen zurückführen können? Führt er doch mit ausdrücklichen Worten die Nothwendigkeit, daß Christus leiden und sterben musste, auf den Willen Gottes zurück, der die Welt nicht in anderer Weise habe retten wollen.

Wir glauben jedoch, daß diese Auffassung der angeführten Stelle des hl. Anselm mit der Wahrheit nicht ganz übereinstimmen dürfte. Die Absicht des heiligen Lehrers an dieser Stelle ist keine andere, als den Nachweis zu liefern, daß Christus nicht nothgedrungen, sondern freiwillig das Leiden und den Tod auf sich nahm. Zugegeben, hatte Boso in der Person der Ungläubigen dem Heiligen erwidert, das Erniedrigende, das im Leiden und im Tode

---

[1]) Lib. 1 c. 9.

liegt, sei von Christus nicht der göttlichen, sondern nur der menschlichen Natur nach zu verstehen, so bleibt doch darin ein unlöslicher Widerspruch mit der Vernunft, daß wir Gott, der unendlich gerecht und weise und mächtig ist, denken müssen, er habe in solcher Weise seinen unschuldigen Sohn behandelt. Oder ist es denn mit der Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, daß der Gerechteste aller Menschen für den Sünder in den Tod gegeben wird? Sagst du aber, Gott konnte den Sünder nur durch die Verurtheilung des Gerechten retten, wo bleibt dann seine Allmacht? Gibst du aber zu, daß er es konnte, und ziehst du dich auf seinen Willen zurück, der diese Weise der Erlösung festsetzte, wie wirst du dann seine Weisheit und Gerechtigkeit vertheidigen? Darauf antwortet Anselm: ‚Gott der Vater hat jenen Menschen nicht in der Weise, wie du anzunehmen scheinst, behandelt, noch den Unschuldigen für den Schuldigen dem Tode überliefert. Denn er zwang ihn nicht wider seinen Willen zum Sterben, noch ließ er zu, daß er getödtet wurde wider seinen Willen, sondern er selbst erduldete freiwillig den Tod, um die Menschen zu erlösen'. Es sei, fährt Boso mit seiner Einrede fort, daß Gott ihn nicht wider seinen Willen zum Leiden und Sterben nöthigte, weil er dem Willen des Vaters seine Beistimmung gab, es scheint nichtsdestoweniger, daß der Vater ihm gleichsam eine Nöthigung auferlegte, indem er ihm den Befehl dazu ertheilte. Geht doch das aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift hervor, durch die wir belehrt werden, daß Christus mehr aus nöthigendem Gehorsam, als aus freiwilligem Willensentschlusse den Tod auf sich nahm.

Und das ist die Einrede, auf die Anselm in den folgenden zwei Hauptstücken antwortet. Folglich ist die Frage, deren Lösung er in ihnen anstrebt, nicht diese: Ob die Menschwerdung und das Leiden Christi zur Erlösung mit vorausgehender oder nur nachfolgender Nothwendigkeit erforderlich sei; sondern diese andere: Ob bei der Voraussetzung des göttlichen Willens, den Menschen durch die Menschwerdung und den Tod seines Sohnes zu erlösen, diesem letztern seine Freiheit in der Umfassung des Todes gewahrt bleibe.

Daraus ergibt sich von vorhinein, daß es nicht richtig sein kann, was Dörholt behauptet, Anselm führe im neunten Hauptstück die Nothwendigkeit, daß Christus den Leidenskelch trinke, und

für die Sünden der Welt in den Tod gehe, ganz ausdrücklich auf den Willen Gottes zurück. Denn das hat mit der Frage, die ihn daselbst beschäftigt, gar nichts zu thun, und war, weit entfernt vom Gegner, den er zu widerlegen sucht, geleugnet zu werden, vielmehr von demselben behauptet und durch mehrere Stellen der heiligen Schrift bewiesen worden. Ja gerade daraus, daß die Nothwendigkeit den Leidenskelch zu trinken für Christus aus dem göttlichen Willen hervorgieng, und somit auf den göttlichen Willen zurückzuführen sei, hatte der Gegner seinen Beweis gezogen, daß Christi Willen im Leiden und Sterben keine Freiheit besaß. Wenn also Anselm wirklich im neunten Hauptstück die Nothwendigkeit der Annahme des Leidenskelches von Seite Christi auf Gottes Wille zurückgeführt hätte, dann hätte er, anstatt den Beweis des Gegners zu entkräften, denselben vielmehr noch kräftiger gemacht.

Es ergibt sich ferner daraus, daß aus der Argumentation des hl. Anselm als solcher kein Schluſs, sei es auf die vorausgehende, sei es auf die nur nachfolgende Nothwendigkeit der Menschwerdung gezogen werden kann. Denn bei Voraussetzung des göttlichen Willens, nur unter der Bedingung, daß ein Gottmensch für den Sünder sterbe, die Sünde nachzulassen, ist es für die Frage, ob dabei die dem menschlichen Willen des Gottmenschen zu wahrende Freiheit bestehen könne, ganz unerheblich, ob der Gegenstand jenes Willens Gottes erst durch diesen Willen Nothwendigkeit erlangt, oder nicht. Möge man dieses, möge man jenes annehmen, in keinem Falle entgeht man der Frage, wie es mit jener Voraussetzung vereinbar sei, daß der Wille des Gottmenschen, der doch nicht sündigen kann, solchem Wollen gegenüber frei bleibe.

Wenn also trotzdem jene Stelle des hl. Anselm etwas für die mildere Auslegung seiner Ansicht beweisen soll, so kann es nur darum der Fall sein, weil uns einzelne Aussprüche darin begegnen, welche die Menschwerdung entweder überhaupt oder in einer ganz bestimmten Art und Weise als Gegenstand des göttlichen Wollens erscheinen lassen. Da nun offenbar Aussprüche der erstern Art nichts beweisen können, haben wir uns nur mit denen der letztern zu befassen. Von diesen aber finden wir nur einen, der der Beachtung wert wäre, nämlich: Gott wollte nicht, daß in anderer Weise die Versöhnung der Welt mit ihm stattfinde, als dadurch, daß der Mensch etwas so Großes leiste, wie es der Tod des Sohnes war; indem dadurch angedeutet zu werden

scheint, es gäbe außer der Weise der Erlösung, die durch die Menschwerdung geschah, noch andere Weisen, die gleichfalls Gegenstand des Erlösungswillens hätten sein können. Wir würden uns nicht weigern, das zuzugestehen, wenn ein Anderer als Anselm diesen Ausspruch gemacht hätte. Wissen wir doch, daß der heilige Lehrer keine andere Weise der Erlösung außer jener, welche die Menschwerdung einschließt, für zulässig und möglich hielt. Auf die Frage Dörholts aber, wie Anselm so sprechen konnte, wenn er thatsächlich daran festhielt, daß die Menschheit nur durch eine Genugthuung, wie sie allein ein Gottmensch leisten kann, aufgerichtet werden konnte, erwidern wir: Er konnte es um so eher, als er schon in den vorhergehenden Hauptstücken klar genug zu verstehen gegeben hatte, daß er jenes Nichtwollen Gottes für begründet in der Natur der Sache erachte, und im Begriffe war, den weitern Nachweis dafür im Folgenden zu liefern. Der Satz nämlich: Gott wollte nicht, daß in anderer Weise der Mensch befreit werde, muſs im Sinne Anselms durch den Beisatz vervollständigt werden: Weil es keine andere zulässige und mögliche Weise gibt.

Es läſst sich das unschwer aus dem folgenden Hauptstücke erhärten, das nur eine Fortsetzung des vorhergehenden ist. Das Wort des Heilandes, sagt Anselm unter anderm, der Leidenskelch könne nicht vorübergehen, ohne daß er ihn trinke, bedeutet nicht, er könne dem Tode nicht entweichen, wenn er es wollte; sondern er besagt nur, daß er, weil es, wie gesagt, unmöglich war, daß die Welt in anderer Weise zum Heile geführt werde, mit unbeugsamem Willen lieber den Tod umfassen wollte, als daß die Welt des Heiles nicht theilhaft werde'[1]). Und den nämlichen Gedanken wiederholend, als wollte er ihm größern Nachdruck verleihen, fügt Anselm unmittelbar hinzu: ‚Deshalb aber bediente er sich jener Worte, um zu lehren, das Menschengeschlecht habe nicht anders, als durch seinen Tod gerettet werden können; nicht aber, um zu zeigen, er habe dem Tode nicht entgehen können'[2]).

[1]) Non quia non posset mortem vitare, si vellet; sed quoniam sicut dictum est, mundum erat impossibile aliter salvari, et ipse indeclinabiliter volebat potius mortem pati, quam ut mundus non salvaretur. [2]) Idcirco autem dixit verba illa, ut doceret humanum genus aliter non potuisse salvari, quam per mortem suam; non ut ostenderet, se mortem nequaquam valuisse vitare.

Wenn dann Boso schon darin, daß Gott Christus, gesetzt auch, daß dieser es freiwillig wollte, in solcher Weise behandeln ließ, etwas eines solchen Vaters und eines solchen Sohnes Unwürdiges sieht, erwidert ihm Anselm: ‚Im Gegentheile ist es höchst angemessen, daß ein solcher Vater einem solchen Sohne seine Beistimmung gibt, wenn dieser etwas will, das bezüglich der Ehre Gottes lobenswert, und bezüglich des Heiles der Menschen, das anders nicht bewirkt werden konnte, nützlich ist'[1]).

Im Hinblicke auf diese Aussprüche Anselms schreibt Dörholt: ‚Ebendasselbe nun, was er hier unmöglich nennt, hat er oben von dem Willen Gottes abhängig gemacht, was doch ein klarer Beweis dafür zu sein scheint, daß er diese Unmöglichkeit, und also auch die ihr entsprechende Nothwendigkeit nicht absolut, sondern nur in der gegenwärtigen, durch Gottes Willen festgesetzten Ordnung behaupten wolle. Gott wollte nicht anders und es war anders nicht möglich sind bei ihm eins und dasselbe'. Es würde genügen, wenn wir darauf erwiderten, Anselm habe das, was er hier unmöglich nennt, oben durchaus nicht vom Willen Gottes abhängig gemacht, sondern nur sein Gegentheil als Gegenstand des Willens Gottes bezeichnet, ohne anzugeben, ob es mit oder ohne Nothwendigkeit ein solcher sei; erst hier habe er es für einen nothwendigen Gegenstand erklärt, und somit eine absolute, und nicht eine nur in der gegenwärtigen, durch Gottes Willen festgesetzten Ordnung begründete Nothwendigkeit gelehrt; allein wir haben eine andere Erwiderung, gegen die kein Einspruch erhoben werden kann. Wir nehmen dieselbe aus dem Zusammenhange, in dem die angeführten Aussprüche Anselms mit dem Vorausgehenden stehen.

Außer den schon auseinandergesetzten Weisen, hatte Anselm gesagt, in denen es richtig verstanden werden kann, daß der Vater den Tod seines Sohnes gewollt habe, gibt es noch andere. ‚Denn, fährt er fort, wie wir von demjenigen, der bewirkt, daß ein anderer wolle, aussagen, er selbst wolle, so sagen wir das Gleiche auch von demjenigen aus, der zwar nicht bewirkt, daß ein anderer wolle, aber doch das Wollen eines andern billigt; so wenn wir

---

[1]) Imo maxime decet talem Patrem tali Filio consentire, si quid vult laudabiliter ad honorem Dei, et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit.

jemand ungebrochen eine Beschwerlichkeit ertragen sehen, um, was er Gutes will, zu vollbringen, sagen wir wohl, es sei unser Wille, daß er jene Mühseligkeit erdulde, aber wir wollen oder lieben doch nicht diese, sondern nur den genannten Willen. Auch von jenem, der nicht verhindert, was er verhindern kann, pflegen wir zu sagen, daß er wolle, was er nicht verhindert. Weil also dem Vater der Wille des Sohnes wohlgefiel, und er ihn nicht hinderte, zu wollen oder zu erfüllen, was derselbe wollte, so behaupten wir mit Recht, er habe gewollt, daß der Sohn den Tod mit solcher Hingebung und solcher Frucht erdulde.' Auf diese Ausführung folgen nun unmittelbar die Worte Anselms, um die es sich handelt. Ist dem aber so, dann können wir die Unmöglichkeit, über die wir durch sie unterrichtet werden, nicht als eine nachfolgende ansehen, sondern wir sind gezwungen, sie als eine vorausgehende zu betrachten; wir können den Grund der ihr entsprechenden Nothwendigkeit nicht in der durch Gottes Willen festgesetzten Ordnung sehen, sondern wir sind gezwungen, vielmehr in ihr den Grund dieser Ordnung anzuerkennen. Denn als Beweggrund, warum der Sohn den Tod umfaßte, wird uns nicht der vorausgehende Wille des Vaters, sondern die Unmöglichkeit angeführt, daß die Welt anders mit Gott ausgesöhnt werden konnte; der Wille des Vaters aber wird nur als ein den Willen des Sohnes nicht hindernder und denselben billigender vorgeführt.

Indes Dörholt hat noch einen andern Ausspruch Anselms, auf den er die mildere Auffassung der Lehre desselben stützen zu können glaubt. Es ist jener, womit der heilige Lehrer das zehnte Hauptstück abschließt. ‚Nehmen wir also an', sagt Anselm, ‚die Menschwerdung Gottes, und was wir immer von jenem Menschen sagen, habe nie stattgefunden; aber es stehe bei uns fest, der Mensch sei zu einer Glückseligkeit geschaffen, die dieses Leben nicht zu bieten vermag; und niemand könne zu ihr anders, als nach der Verzeihung der Sünden gelangen; und kein Mensch vermöge ohne Sünde den Lebensweg zu durchwandeln, und das Uebrige, das zur Erlangung der ewigen Seligkeit nothwendig ist. Es sei so, erwidert Boso, weil in diesem nichts erscheint, das unangemessen oder Gott unmöglich wäre. Es ist also, fährt Anselm darauf fort, die Nachlassung der Sünden dem Menschen nöthig, damit er zum Heile gelange.' Durch diese Worte Anselms hält sich Dörholt zu folgender Bemerkung berechtigt: ‚Die ganze thatsächlich bestehende

Ordnung der Dinge also, wie der christliche Glaube sie lehrt, will Anselmus voraussetzen, nur von der Menschwerdung Gottes will er abstrahieren, und in dieser Voraussetzung will er untersuchen, ob die Menschwerdung Gottes und das, was Christus gethan und gelitten hat, zur Rettung des gefallenen Menschengeschlechtes nothwendig war. Das heißt doch nichts anderes als, er will in der gegenwärtigen, thatsächlichen Ordnung der Dinge untersuchen, ob die Genugthuung Christi des Gottmenschen zum Heile der Welt nothwendig war.' Wir gestehen, daß uns diese Bemerkung überraschte und wir eine gegentheilige erwartet hätten. Denn, wenn wir von der Menschwerdung und allem, was mit ihr in nothwendigem Zusammenhange steht, und sie entweder einschließt oder zur Voraussetzung hat, absehen, dann geht doch wohl der eigenthümliche Charakter der gegenwärtigen Ordnung verloren, und bleibt uns nur das übrig, was allen Ordnungen, die Ordnungen der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes sind, gemeinschaftlich ist. Wenn folglich Anselm aus der bestehenden Ordnung der Dinge die Nothwendigkeit der Menschwerdung zu beweisen sich anschickt, so betrachtet er sie nicht nach ihrem eigenthümlichen, sondern nach ihrem mit allen denkbaren Ordnungen der Wiederherstellung gemeinschaftlichen Charakter; und hat deshalb eine Nothwendigkeit vor Augen, die zum Begriffe der Wiederherstellung als solcher gehört, so daß es ohne Menschwerdung gar keine Ordnung der Wiederherstellung geben kann. Und das ist doch offenbar das nämliche, als Anselm lebte der Ueberzeugung, daß die Nothwendigkeit der Menschwerdung zur Erlösung eine vorausgehende sei. In der That, Dörholt nimmt mit uns an, daß die ganze gegenwärtige Ordnung, wenn wir von dem absehen, was sie durch ihre Beziehung zu Christus hat, von Gott hätte festgesetzt werden können, ohne daß das ewige Wort die menschliche Natur hätte annehmen und in ihr Leiden und Tod verkosten müssen. Gewiss aus keinem andern Grunde, als weil die Wiederherstellung des Menschen auf einem andern Wege erfolgen konnte, als jener ist, auf dem sie thatsächlich erfolgte. Warum also stimmt Anselm mit uns in jener Annahme nicht überein? Nur aus dem entgegengesetzten Grunde, weil er nämlich die Wiederherstellung des Menschen auf jedem andern Wege außer dem von Gott eingeschlagenen für unerreichbar hielt. Und deshalb vernehmen wir denn auch von ihm, wie wir oben sahen, keine andern Beweise für die Nothwendigkeit der

Menschwerdung, als die aus dem allgemeinen Begriffe der Wiederherstellung hergenommen sind.

Aber wir wollen die Geduld unserer Leser nicht länger in Anspruch nehmen. Ohne die Bescheidenheit zu verletzen, glauben wir sagen zu können, durch nähere Untersuchung der Lehre Anselms dargethan zu haben, daß dieselbe im Gegensatz zu der allgemein angenommenen Lehre von der Nothwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung steht, und deshalb preiszugeben ist.

Priscillian und die neueste Kritik.

Von Emil Michael S. J.

Der heilige Augustinus zeichnet in seiner Schrift ‚Von den Häresien‘ die Lehre Priscillians als ein Gemisch von gnostischen und manichäischen Irrthümern, die mit allerhand sonstigen ketzerischem Beiwerk versetzt seien[1]). Aehnlich die Zeitgenossen Orosius in seinem Commonitorium[2]), Philastrius von Brescia[3]) und namentlich Sulpicius Severus[4]). Auch Hieronymus spricht in dem Briefe an Ktesiphon von der innigen Beziehung Priscillians zu den Gnostikern und Manichäern; die Berechtigung für sein unsittliches, wüstes Treiben habe der Mann in einem angeblich höheren Grade von Erkenntnis und Vollkommenheit gefunden[5]). In der Schrift De viris illustribus[6]) erzählt der heilige Kirchenvater, daß Priscillian von anderen gegen den Vorwurf des Gnosticismus in Schutz genommen worden sei. Kein Wunder; denn der Sectenstifter und sein Anhang wußten ihre

---

[1]) Bei *Migne* PL 42, 44. Vgl. Papst Leo I in seinem Brief an Bischof Turribius, aaO. 54, 678 f. [2]) Ed. Schepß in der Wiener Sammlung der lateinischen Kirchenschriftsteller 18 (1889) 151 ff. [3]) Bei *Migne* 12, 1196 f. Vgl. *Fessler-Jungmann*, Institutiones patrologiae 1 (1890) 710 ff. [4]) Historia sacra oder Chronicon 2 cp. 46 ff., bei *Migne* 20, 155 ff.; ed. Halm in der Wiener Sammlung 1 (1866) 99 ff. [5]) Bei *Migne* 22, 1150 und 23, 496. Vgl. den Brief an Theodora aaO. 687 f. und Hieronymus de Prato in seiner Ausgabe des Sulpicius Severus 2 (1754) 249[4]. [6]) Cp. 121 bei *Migne* 23, 711.

Geheimnisse der großen Masse gegenüber zu verbergen. Nach Sulpicius Severus trug Priscillian in Miene und Haltung den Anstrich der Demuth zur Schau und gewann auf diese Art viele, besonders Vornehme und Frauen, für sich[1]). Turribius, Bischof von Astorga in Spanien, theilt mit, daß sich die Priscillianisten aufs Lügen und Leugnen trefflich verstanden[2]). Der heil. Augustinus berichtet, daß sie, wenn es sich darum handelte, katholisch zu erscheinen, in trügerischer Weise alles bekannten und verwarfen, was rechtgläubige Katholiken bekennen und verwerfen[3]). Anderswo schreibt er: Propter occultandas contaminationes et turpitudines suas habent in suis dogmatibus et haec verba: *Jura, perjura, secretum prodere noli*[4]). Und schon nach Sulpicius Severus ist der von ihnen ererbte Gnosticismus eine superstitio exitiabilis *arcanis occultata secretis*[5]). Im Jahre 385 wurde Priscillian sammt mehreren seiner Genossen wegen Zauberei und Unsittlichkeit durch die weltliche Behörde verurtheilt und hingerichtet[6]).

Das Bild, welches die angeführten Quellen von Priscillian entwerfen, ist von der ernsteren Geschichtschreibung als richtig anerkannt worden. ‚Dem System Priscillians‘, sagt Döllinger[7]), ‚liegt der Manichäische Dualismus zugrunde: ein böses Urwesen, hervorgegangen aus dem Chaos und der ewigen Finsternis, ist der Bildner der niederen Welt; die Seelen, welche göttlicher Natur sind, wurden von Gott aus dem Himmel ausgesandt zur Bekämpfung der finsteren Mächte und ihres Reiches, aber von diesen überwältigt und in Körper eingeschlossen . . Durch Lüge und Meineid ihren Glauben zu verbergen und den katholischen zu erheucheln, hielten sie für erlaubt‘. Neander rechnet den Priscillianismus gleichfalls zu den theosophischen Secten und bemerkt, daß, ‚wie bei den meisten derselben, im Zusammenhange mit der Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Lehre, ihre Grundsätze über Wahrhaftigkeit sehr lax waren. Sie be-

[1]) AaO. 20, 155 D. [2]) AaO. 54, 694 cp. 4. [3]) Contra mendacium cp. 5 n. 9, aaO. 40, 524. [4]) De haeresibus cp. 70, aaO. 42, 44; vgl. *Mansi*, Conc. coll. 3, 1006 D. [5]) Bei *Migne* 20, 155 C. [6]) AaO. 158. Victor Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums 1 (1887) 229 f. [7]) Lehrbuch der Kirchengeschichte 1[2] (1843) 95.

haupteten, daß eine Lüge zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Mysterien, erlaubt sei, daß man der Menge durch Anschließung an ihre fleischlichen Vorstellungen dasjenige verbergen dürfe, was sie zu verstehen doch nicht imstande sei. Nur den Erleuchteten, also den Mitgliedern der Secte, sei man die volle Wahrheit zu sagen verpflichtet'[1]). Ebenso schließt sich Karl Hase[2]) mit seiner wunderlichen Charakteristik Priscillians im wesentlichen den genannten Quellen an. Er ist ihm ein ,verspäteter Gnostiker, ein frommer, gelehrter und reicher Ascet, seine Lehre aus Memphis nach Spanien gebracht. Zwei Bischöfe haben sich ihm angeschlossen und ihn selbst zum Bischof geweiht, dazu Frauen vornehmlich der höheren Stände. Die Religion dieser Einverstandenen ein dualistischer Pantheismus .. Die Moral der Kirche war dieser Religion nicht streng genug: Priscillian verbot Fleischspeisen und eheliche Gemeinschaft. Und doch der Vorwurf geheimer Ausschweifungen. Als Thatsache ist nur erwiesen: Priscillian hat nackt unter Frauen gebetet. Doch als in paradiesischer Unschuld und zur Bewährung der Enthaltsamkeit'.

Freilich der hitzige Schirmvogt aller Häretiker, Gottfried Arnold, hat Priscillian in ganz anderem Lichte dargestellt. Ihm zufolge ist der Häresiarch ein Martyrer, der ,nur aus Haß und Neid zum Ketzer gemacht und hernach gar umgebracht worden'[3]). Es ist dieselbe Behauptung, welche auf dem ersten Concil zu Toledo im Jahre 400 von Herenas ausgesprochen worden war, den indes drei Bischöfe und eine große Zahl von Priestern des Meineides überführten und den die Synode zur ,Gemeinschaft der Verworfenen' zählte[4]).

Die Beurtheilung Priscillians durch Gottfried Arnold und durch die Parteigänger des alten Irrlehrers soll nun wieder als

---

[1]) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche 1[3] (1856) 816. [2]) Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen 1 (1885) 624. Vgl. auch die Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 12[2] (1883) 231 ff. Ranke sagt: ,Priscillianus verband manichäische Lehren mit strenger Ascese'; Weltgeschichte 4[1–3], 1 (1883) 187. In dem von Georg Winter zusammengestellten Register der Rankeschen Weltgeschichte erscheint der Sectierer als ,Kirchenvater'. [3]) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie 1 (1700) 194 n. 28 = 1[2] (1740) 216 n. 28. [4]) Bei *Mansi*, Conc. coll. 3, 1006 D.

die maßgebende und allein berechtigte gelten. Warum? Im Herbst des Jahres 1885 stieß Studienlehrer Dr. Georg Schepß bei Durchsicht der Handschriftenschätze, welche die Würzburger Universitätsbibliothek birgt, auf einen Codex aus dem sechsten oder siebenten Jahrhundert. Der Band enthält elf Stücke, deren Verfasser nicht genannt ist; Schepß hat sie nicht ganz zutreffend als Tractate bezeichnet. Ueber die Autorschaft äußert sich Schepß in folgender Weise: ‚Der Schreiber des zweiten Tractats hält sich in Rom auf, um sich vor Damasus gegen Idacius zu vertheidigen; nach Rom reisten 382 nachweislich von den Priscillianisten nur Instantius, Salvian .. und Priscillian selbst; Instantius und Salvian werden uns sonst nirgends als Schriftsteller genannt, Priscillian hingegen scripsit multa opuscula und war auch als Parteihaupt der natürlichste und berufenste Vertreter vor dem Papst‘. Also, schließt Schepß, muss Priscillian den zweiten Tractat geschrieben haben[1]). Mit logischer Nothwendigkeit folgt dieser Satz keineswegs aus den Prämissen. Es folgt nur: Also hat Priscillian wahrscheinlich den zweiten Tractat geschrieben.

Sehr schwach ist die unmittelbar folgende Begründung dafür, daß Priscillian auch die übrigen zehn Tractate verfasst habe: ‚Aus zahlreichen inneren und äußeren Gründen (Uebereinstimmung in Gedanken, Redewendungen und Citaten) ist es für ausgemacht zu halten, daß der Verfasser der übrigen zehn Tractate kein anderer sei, als der des zweiten Tractats‘. Das ist der erste Beweis für die Hauptthesis.

Das zweite Argument ist dem zweiten Theil des ersten vollkommen gleichwertig: ‚Die ausdrücklich unter dem Namen des Priscillian überlieferten canones ad S. Pauli epistulas (sowie auch das bei Orosius erhaltene Fragment aus einer epistula des Priscillian) bieten unverkennbare *ὁμοιότητες* mit der Sprache und dem Inhalt unserer elf Tractate‘. Was es mit diesen *ὁμοιότητες* auf sich habe und wie stark der Subjectivismus eines zielbewussten Forschers hier gar nicht selten mitspielt, zeigt unter anderem die siegreiche Polemik, welche Cardauns in Sachen der

---

[1]) Priscillian, ein neuaufgefundener lat. Schriftsteller des vierten Jahrhunderts. Vortrag gehalten am 18. Mai 1886 in der philologisch-historischen Gesellschaft zu Würzburg, (Würzburg 1886) 11[2]; s. diese Zeitschrift 1886, 716 f.

Cassettenbriefe Maria Stuarts gegen Breßlau geführt hat[1]). Zudem ist nach Friedrich Paret, dem bei Abfassung seines Buches über Priscillian[2]) Dr. Schepß mit ‚gütigem Rath und Beistand, sogar bei der Correctur'[3]) behilflich war, jenes Fragment bei Orosius nur ‚ein möglicherweise priscillianisches Stück', ein ‚Stück aus einer angeblichen Epistola Priscilliani'[4]). Ferner ist nach demselben Paret ‚ein unmittelbares Vergleichen [der Tractate mit den canones ad S. Pauli epistulas] bei der stilistischen Verschiedenheit der beiden Werke ohnehin unmöglich'[5]). Man sieht, die beiden Argumente, welche Schepß jenen *ὁμοιότητες* entlehnt hat, sind doch recht matt und entbehren selbst für einen Gesinnungsgenossen, wie Paret ist, jeder zwingenden Beweiskraft.

Den zweiten Tractat hat Priscillian wahrscheinlich geschrieben, die andern zehn kann er geschrieben haben — mehr folgt nicht aus der Begründung bei Schepß. Von da bis zum Nachweis der wirklichen Autorschaft ist noch ein weiter Weg[6]).

Der freudig überraschte Entdecker glaubte die Autorität Döllingers für seine Hypothese anrufen zu dürfen. „Interessant war es mir', schreibt Schepß[7]), ‚aus einem Briefe Casparis, an der norwegischen Universität zu Christiania, zu erfahren, daß ihm vor etwa fünf Jahren (also c. 1881) Döllinger in München von der „Copie einer alten kirchlichen Schrift" gesprochen habe, die aus dem Nachlass eines Würzburger Freundes.. an ihn gekommen sei. Von Döllinger sei damals der Name Priscillian genannt worden; bei späterem Nachforschen aber habe derselbe die Copie nicht mehr auffinden können. Sicherlich kann es für mich nur erfreulich sein, daß der berühmte Döllinger aus der Copie (über deren Umfang ich nichts weiter gehört habe) den nämlichen Schluss zog, wie ich ihn aus dem Original schöpfte, daß es sich nämlich

[1]) Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1882, 462 ff. [2]) Priscillianus, ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Commentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians. Würzburg 1891. [3]) AaO. V. [4]) AaO. 292 f. Anm. [5]) AaO. 6. [6]) Von den Schriften Priscillians ist die Rede auf dem erwähnten ersten Concil zu Toledo im Jahre 400, bei *Mansi* 3, 1004 ff. Vgl. *Nicolaus Antonius*, Bibliotheca Hispana vetus 1 (Madrid 1788) 170. [7]) In seinem Vortrag über Priscillian S. 12.

um Schriften des für verschollen geltenden Priscillian handle‘. Diese Berufung auf Döllinger ist nicht sehr glücklich. Was Caspari aus dem Munde des Stiftspropstes vernommen, ist nicht klar. Thatsache aber ist, daß Döllinger im Jahre 1890, also etwa neun Jahre nach jener Bemerkung, ein Buch veröffentlicht hat, in welchem er dem oben erörterten Zeugnis des hl. Augustinus über den priscillianischen Lehrbegriff folgte[1]). Es ist wahr, dieses ‚Elaborat Döllingers fällt größtentheils in eine frühere Lebensperiode‘. Man sollte indes dafür halten, daß der Münchener Gelehrte, welcher in derartigen Materien auf der Höhe der Literaturkenntnis zu stehen pflegte, die viel besprochenen Publicationen von Schepß aus den Jahren 1886 und 1889[2]) doch gekannt hat und daß er der von Schepß vertretenen Resultate irgendwie gedacht haben würde, wenn sie auf ihn den Eindruck gemacht hätten, den jenes Wort aus dem Jahre 1881 als selbstverständlich erscheinen läſst.

Auch Paret hat es gefühlt, daß vor allem Priscillian als Verfasser der elf Tractate feststehen muſs. ‚Vielleicht wird man‘, schreibt er im Vorworte S. III seines Buches, ‚einen ausdrücklichen Nachweis der Autorschaft Priscillians für die ihm nunmehr beigelegten Schriften vermissen‘. Allerdings; denn bisher ist dieser Nachweis nicht für eine einzige der ihm beigelegten Schriften schlagend geführt worden. Wie entschuldigt nun Paret den Mangel seiner gelehrten Arbeit? Er sagt: ‚Die von mir versuchte Reconstruction des Priscillianismus darf als reichlicher Ersatz gelten‘. — Unmöglich. Ein der bisherigen Auffassung Priscillians und seiner Lehre stark widersprechender Commentar jener elf Tractate, die Paret mit voller Gewiſsheit als Schriften Priscillians voraussetzt, kann doch wohl keinen reichlichen Ersatz bieten für die Grundlage des ganzen Gebäudes, für die These, daß die Tractate sämmtlich von Priscillian nicht bloß geschrieben sein könnten und vielleicht oder wahrscheinlich von ihm geschrieben worden sind, sondern daß sie ihn ganz sicher zum Verfasser haben[3]).

---

[1]) Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters. Erster Theil: Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten (München 1890) S. 54 ff. [2]) Den oben S. 695[1] citierten Vortrag und die sorgsame Edition: Priscilliani quae supersunt, im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum der Wiener Akademie Bd 18, Wien 1889. [3]) Auch F. X. Kraus war nicht in der Lage, die Versicherung des Dr. Schepß unumwunden an-

Diese Bemerkungen leugnen keineswegs die Autorschaft Priscillians für die in Rede stehenden Stücke — es sei dies mit allem Nachdruck betont; sie behalten ihre volle Kraft auch für den Fall, daß es einmal gelingen sollte, den fraglichen Satz besser zu stützen, als es bisher geschehen ist. Nur eines sollte hervorgehoben werden: Wenn sich die Neuzeit früheren Jahrhunderten gegenüber einer schärferen Kritik rühmt, die mit nüchternster Zurückhaltung nichts, gar nichts als gewiss behauptet, was nicht als gewiss bewiesen ist, so werden die heutigen Gelehrten diese Kritik zuerst an den Ergebnissen ihrer eigenen Studien zu üben haben. Bliebe man dessen allzeit eingedenk, es würden so viele voreilige Schlussfolgerungen nicht so oft durch ‚das neueste Resultat der Forschung' fallen müssen.

Von hohem Interesse ist es, die Kritik, welche die Kanones Priscillians und die als priscillianisch geltenden Tractate neuerdings erfahren haben, weiter zu verfolgen. Was steht in diesen Schriften?

Hermann Haupt ist der Ansicht, ‚es möchte nach keiner Richtung hin eine Abweichung der Tractate von der katholischen Orthodoxie nachzuweisen sein'[1]). Möller hat ‚wesentlich den gleichen Eindruck von ihnen erhalten' wie Loofs[2]). ‚Zwar das ist richtig', sagt der letztere, ‚Priscillian will orthodox sein — die Ketzeranathematismen in Tractat 1 und 2 sind von untadeliger Vollständigkeit, und Mani wird durch Intensität der Verurtheilung ausgezeichnet; Manichäer ist Priscillian nicht gewesen. Auch das ist gewiss, daß Priscillians Auffassung des Christenthums ihre Farbe vornehmlich durch Priscillians mönchisch-ascetische Neigungen erhält, durch seine nimia religio, der gegenüber wir den schmutzigen Klatsch bei Sulpicius Severus auf gleiche Linie stellen müssen mit den Schandgeschichten, die von Marcion u. a. erzählt werden. Und schon dieses Resultat ist von Wichtigkeit'. Es

---

zuerkennen. ‚Ob alle elf Tractate Priscillian angehören', schrieb er in der Literarischen Rundschau 1891, 111, ‚dürfte zur Stunde noch eine offene Frage bleiben'.

1) Bei Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1890, 10. 2) Doch stellt sich Möller nach Loofs ‚vielleicht zu sehr auf Seite des Sulpicius Severus'; aaO. 13. Vgl. Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte 1 (1889) 462 ff.

frägt sich: Hat Loofs mit dieser Behauptung etwas bewiesen gegen die Berichte des Sulpicius Severus und so vieler anderer? Hat er in der That ein wissenschaftliches Resultat gewonnen? Nach ihrer Lehre, sagt Albrecht Vogel[1]), ‚haben die Priscillianisten ein streng ascetisches Leben führen, sich besonders des Fleischgenusses enthalten und sich hüten müssen, zu menschlichen Geburten Veranlassung zu geben. Dabei waren die Greuel der Fleischeslust noch immer möglich, und sie sind den Priscillianisten durchweg vorgeworfen worden‘. Jedenfalls ruht diese Anschauung auf psychologischer Grundlage, und die Worte von Loofs bilden keine Instanz dagegen.

Nach Loofs muss es als sicher gelten, daß Priscillian ausgezeichnet war durch ‚allzugroße Religiosität‘, daß ihm der Vorwurf des Manichäismus und der Unsittlichkeit mit Unrecht gemacht wurde, daß er orthodox sein wollte. Trotzdem zeigen meines Erachtens, fährt derselbe Kritiker fort, ‚die Priscillianischen Tractate 4—11, daß Priscillians Ascese mit einer kosmologischen Gnosis zusammenhängt, welche übelwollende Beurtheiler an den Manichäismus erinnern konnte.. Gehört nach Priscillian alles außer Gott zu dem, was geschaffen ist? Ich glaube nicht. Die Weltschöpfung ist trotz 104, 22[2]) nicht creatio ex nihilo, sie ist vielmehr der Beginn einer göttlichen Gegenwirkung gegen die Finsternis, von deren Entstehung nirgends gesprochen wird.. Weltschöpfung und Welterhaltung sind eine Episode in dem Kampf zwischen dem göttlichen Licht und der Finsternis, eine Episode, über welche der Vollkommene schon hier auf Erden hinauskommen kann, wenn er consepultus Christo in (per?) baptismum per (in?) mortem absolutus diebus temporibus mensibus numerum dei meretur esse non saeculi (73, 20 f.). In diesem Zusammenhange begreift es sich, daß bei Priscillian neben der in ihren Grundzügen nicht geleugneten trinitarischen Tradition (6, 8 comma Johanneum; 37, 20 ff.) eine aus neuplatonischen oder neupythagoreischen Einflüssen abzuleitende Betonung der Einheit Gottes und das unus deus Christus steht, welche, so erklärlich dieser Modalismus auf abendländischem Boden ist[3]), den-

[1]) In der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 12² (1883) 232. [2]) Nach der ed. Schepß. [3]) Hier wird Harnack, Dogmengeschichte 1, 669 f. citiert!



noch die Klage der Häresimachen auf Monarchianismus.. durchaus rechtfertigt... — Daß den kosmologischen Gedanken die anthropologischen entsprachen, erkennt man, auch ohne das meines Erachtens unverständliche Priscilliancitat bei Orosius (153, 11 ff.) zu verwerten, aus den Tractaten hinlänglich. Die Menschenseele ist ein Ausfluss der göttlichen Natur (93, 2 u. ö.), und ihr Ausgehen aus Gott ist offenbar auch ein Act in dem Kampf zwischen Licht und Finsternis... Gnostische Speculationen, welche den materiellen Theil des Menschen als ein Werk des Teufels erscheinen lassen, werden nun freilich nur in ironischer (?) Anwendung auf die, welche dergleichen behaupten (64, 17 f., 18, 31 f.), von Priscillian ausgesprochen, ja 63, 20 f. ausdrücklich verdammt. Dennoch sind auch hier die Klagen der Häresimachen nicht aus der Luft gegriffen... Ebensowenig ist die Klage der Gegner, Priscillian meine, daß noch jetzt die Körper in utero matris vom Teufel gebildet würden, lediglich Verleumdung; Priscillians Verunglimpfung der nativitas terrena, der concupiscentiae carnalis natura, quae corruptelae causa exstitit (101, 25 f.), der rota geniturae (26, 21) geht über mönchisches Maß hinaus, und für den Sündenfall ist .. in dem Gedankengefüge keine Stelle, es sei denn, daß — was ich nicht für unwahrscheinlich halte — der erste Schwung der rota geniturae als Sündenfall gedacht ist (vgl. 88, 22 ff.)... Kurz, dualistisch-gnostische Speculationen sind bei Priscillian zweifellos vorhanden gewesen, und zahlreiche räthselhafte Einzelheiten weisen darauf hin, daß auch dieser ‚Gott-Welt-Philosophie' die bunte mythologische und astrologische Staffage nicht gefehlt hat.. Auch die Soteriologie zeigt gnostische Färbung.. Die Christologie ist voller Archaismen (vgl. 74), die Klagen der Gegner über Apollinarismus (vgl. Hilarius) sind berechtigt.. Nicht minder endlich zeigt sich eine entschieden gnostische Färbung in der Ethik und in der Schriftbenutzung.. Summa summarum: Das gnostisch-priscillianische System zu construieren, ermöglichen auch die neuen Quellen meines Erachtens nicht; daß aber von einem solchen geredet werden darf, bezweifle ich nicht'[1]).

So stellt Loofs den Gnosticismus Priscillians dar. Ob der Kritiker wohl Recht hatte, wenn er sagte, daß diese Gnosis

---

[1]) Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1890, 11 f.

nur ‚übelwollende Beurtheiler an den Manichäismus erinnern konnte‘, d. h. an die persische Gnosis? Das Grunddogma des Mani, der uranfängliche Dualismus, und eine außerordentlich phantastische Begriffsverwirrung, die jede klare Vorstellung des Systems ausschließt, finden sich ganz sicher auch bei dem von Loofs verdolmetschten Priscillian. Loofs hat daher keinen Grund, die ‚Häresimachen‘ zu tadeln, daß sie in der Lehre Priscillians außer vielen anderen Häresien auch Manichäismus zu entdecken glaubten. Im Anschluss an das Gesagte mag das maßvolle Urtheil Platz finden, welches Funk in der zweiten Auflage seiner Kirchengeschichte S. 128 ausgesprochen hat: ‚Priscillian wurde wenigstens einigermaßen für die gnostische Speculation gewonnen, wenn er auch, wie seine Tractate zeigen, nicht als ein voller Manichäer zu betrachten ist‘[1]).

Priscillian wurde nach Loofs durch seine nimia religio zum Gnostiker. Nimia religio et diligentius culta divinitas erkennt ihm auch Schepß zu, wie Drepanius Pacatus einer Anhängerin des Gnostikers, der Wittwe Euchrotia. Doch ist das Porträt des Mannes nach Schepß-Paret grundverschieden. ‚Ernste Selbsterkenntnis‘, sagt der Entdecker der elf Tractate in seinem Vortrage S. 25, ‚gründliche Bibelforschung, daher schlagfertige Sattelfestigkeit in den Schriften des alten und des neuen Bundes, philosophisches Interesse für die weltenalten Räthsel des Menschenlebens, die er im Wesentlichen freilich gelöst sieht im geoffenbarten Gottmenschen, Vorliebe für alles Prophetische, strenge, weltflüchtige Lebensführung in Fasten und Meditation, sehnsuchtsvolles Ringen nach Licht und Seelenfrieden: das sind Züge, die uns aus den neuaufgefundenen Werken entgegentreten und welchen man, mag man vielleicht auch in manchem Punkt anders denken, gewiss als dem Ausdruck ehrlicher Ueberzeugung und wohlmeinenden Strebens nach Wahrheit die Anerkennung nicht versagen wird. So konnte Priscillian, als er sich, wiewohl schmerzlich enttäuscht in mancher berechtigten Hoffnung, nach kampfesvollem Leben zu seinem Martyriumsgange rüstete, doch hinübergehen in der getrosten Aussicht auf einen „sanften Spruch aus des Todtenrichters Munde“. Fanatische Feinde haben ihn gerichtet; jetzt nach genau anderthalb

[1]) Vgl. Joh. Heinr. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1[10], 1 (1887) 289.

Jahrtausenden feiert er in unserer nach Würzburg geretteten ehrwürdigen Handschrift die verdiente Auferstehung.' ‚Wäre dem so', hält Loofs entgegen, ‚so möchte man wünschen, daß ein Gottfried Arnold auferstände und sie an den Pranger stellte, die Ketzermacher, die mit großer Einmüthigkeit dem Manichäismus verwandte gnostische Lehren dem armen Priscillian angedichtet haben. Ein Hieronymus, Leo, ja Augustin selbst würden mit Schmach bedeckt werden; in dem Manne aber, dem Sulpicius Severus häßliche Obscönitäten nachsagt, würde der nimia religione aus seiner Professur gedrängte Arnold mit Freuden einen echten Gesinnungsgenossen erkennen'[1]).

Wie kommt Paret unter Rath und Beistand von Schepß zu dem Resultat, daß Priscillian ein Reformator gewesen sei, und wie denkt sich Paret diesen Reformator?

Da die elf Tractate, wie allgemein anerkannt wird, sehr dunkel sind, ‚ihre Theologie noch vielfach in Frage steht und von den Kanones ihrerseits Beleuchtung zu erfahren hat'[2]), so nimmt Paret diese Kanones zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Es sind dies neunzig kurze Sätze[3]), welche Priscillian aus den Briefen des hl. Paulus zusammengestellt hat und die nach seiner Absicht ein festes Bollwerk bilden sollen gegen die Verschlagenheit der Häretiker. Aber die Kanones liegen nicht in der ursprünglichen Form, sondern nur in der von Bischof Peregrinus redigierten Fassung vor. Sie geben nicht die unkatholische Lehre Priscillians, sondern die Lehre der Kirche wieder. Diese knapp gehaltenen, abgerissenen Sätze aus zweiter und noch dazu katholischer Hand sollen also Paret Licht geben für die Theologie Priscillians. Mag immerhin ‚aus dem einzelnen Kanon und aus dem Zusammenhange der aufeinanderfolgenden Kanones nur mit Mühe eine Conjectur abzuleiten sein'[4]), Paret hat sich dieser Mühe unterzogen und ist so glücklich gewesen, nicht bloß Conjecturen abzuleiten, sondern, wenn man Worten trauen darf, volle Gewißheit über den religiösen Standpunkt Priscillians zu gewinnen. ‚Der Redactor glaubte allerdings das Werk von aller Ketzerei gereinigt zu haben, und es blieb ja auch unangefochten und fand in der Kirche Ver-

[1]) Theol. Litztg aaO. 10. [2]) Paret, Priscillianus 6. [3]) Sie stehen schon bei Angelo Mai, Spicilegium Romanum Bd 9, nach S. 744. In besserer Form gab sie Schepß mit den elf Tractaten heraus. [4]) Paret 6 f.

breitung. Und doch lag in dieser Composition mit ihrer verrätherischen Vorrede [die aber gar nichts verräth] das Programm einer Theologie, welche mit der vulgären Theologie in Conflict kommen konnte; denn sie gieng von einer anderen Schätzung des Dogmas aus, sie lehnte das Philosophische, Hellenische im Dogma ab, verhielt sich also gleichgiltig gegen den Buchstaben der Formel, weil sie im Dogma überhaupt nur dasjenige suchte und betonte, was für die spiritualis et innocua fides Lebenswert hatte, und die dogmatischen Formeln für die Frömmigkeit fruchtbar zu machen, erbaulich zu verwerten bestrebt war. Musste diese Gleichgiltigkeit gegen den Buchstaben im Dogma, weil [!] gegen das Philosophische im Dogma[1]), nicht des weiteren auch zu einer Gleichgiltigkeit gegen den Buchstaben in der heiligen Schrift führen, zu einem unmittelbar erbaulichen Gebrauch des Schriftwortes, wo alles und jedes als ein Ausdruck des Einen genommen wurde, das die Seele des Glaubens erfüllte, ohne daß man sich reflectierend Rechenschaft gab, warum man Grund habe, aus diesem Buchstaben jenen Sinn herauszulesen, d. h. ohne daß man methodisch allegorisierte? Und musste einem Fernerstehenden, dem diese Energie des Glaubens gegenüber allem Buchstaben und allem äußerlich Historischen fehlte und daher unverständlich blieb, diese Art des Theologisierens nicht als Spielerei, als verwirrend, oberflächlich, unkirchlich vorkommen? Ließen sich aus dieser Art undogmatischen Christenthums nicht alle möglichen Arten von dogmatischer Ketzerei herausbuchstabieren, wenn man seine Sätze mit dogmatischer Brille und etwas bösem Willen durchnahm?'[2]) Paret hat also aus den neunzig Kanones Priscillians dessen undogmatisches Christenthum herausgelesen. Die Kanones waren nach dem Urtheil ihres Redacteurs, des Bischofs Peregrinus, katholisch, orthodox; Paret indes hat in ihnen einen Ritschl und Harnack wiedergefunden. Das ist die Frucht einer Kritik, welche den Vorwurf der Willkür in hohem Maße verdient hat. Aber mit ihr ,ist der Schlüssel gegeben', fährt Paret fort, ,und die Lösung angedeutet für die Räthsel der Theologie Priscillians, die in seinen Tractaten niedergelegt ist, aber auch für die Räthsel seiner Geschichte'.

[1]) Von dem Gegentheil ist überzeugt der Kritiker in Zarnckes Literarischem Centralblatt 1891, 938. [2]) Paret 72.



Es sind überraschende Dinge, die Paret durch seine Analyse der Tractate zu Tage gefördert hat. ‚Priscillian hat dem Nicänum, der bei ihm stehenden Formel Christus-Deus, einen Sinn abgewonnen, welcher von der nachnicänischen Rechtgläubigkeit abweicht in der Richtung des Athanasius [!], aber doch sich nicht mit dem Sinn des Athanasius deckt. Gemeinsam ist ihnen, daß sie in Christus die absolute Offenbarung Gottes sehen und dies durch das Bekenntnis formuliert finden wollen; aber in der Klarstellung vom Heil gehen sie auseinander. Von der griechischen Idee der Vergottung weiß Priscillian nichts; sie ist dem echten Geiste des Abendlandes an sich fremd gewesen‘ (270 f.). Priscillians Theologie ist das Gegentheil einer Schultheologie.. Er faßt die Theologie anders auf, als man es bei den Theologen seiner Zeit sonst findet; sie ist ihm die Stütze des Glaubens, nicht ein Höheres über dem Glauben; sie hat ihre Stärke nicht in Begriffen und Formeln, in Problemen und Lösungen, die man von anderen überkommen könnte; sie ist so wenig wie der Glaube Sache einer Schule. Freiheit von den Formeln einer festen Tradition ist Princip für sie‘ usf. Die Tractate bieten das Bild der Kanones nur in ‚satteren Farben‘ (269) — natürlich ein undogmatisches Christenthum, welches freilich oft so eminent dogmatisch wird, daß Priscillian seine Gegner in den stärksten Ausdrücken bis in die Hölle verdammt und ihnen droht mit der Verfolgung durch das Schwert (vgl. ed. Schepss 22 24). Priscillian ist nach Paret ein Luther vor Luther, insofern auch er ‚das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt und ihm das Dogma unterworfen hat‘[1]). Er ist der ‚großen Kirche religiös unstreitig überlegen‘ (288). Der alte Priscillian ist zudem in hohem Grade modern. ‚Seine Entdeckung‘, sagt Paret S. VI, ‚konnte in keine günstigere Zeit fallen als die unsrige, wo die Frage nach „Glaube und Dogma“ brennend geworden ist. Wenn man so will, ist dies auch bei Priscillian die theologische Cardinalfrage. Es ist ein ungesuchter Lohn der Geschichtsforschung, wenn sie bei den entlegensten Gegenständen ihrer Arbeit auf die Lebensfragen der Gegenwart stößt und in ihrer Weise zu deren Klärung beitragen darf‘. Paret mag sich trösten; in keiner Weise hat er zur Klärung irgend einer Lebensfrage der Gegenwart beigetragen.

---

[1]) Harnack, Grundriß der Dogmengeschichte 2 (1891) 138.

Ein sehr wohlwollender Recensent, der aber in wesentlichen Punkten von Paret abzugehen sich genöthigt sah, schließt seine Besprechung mit einer rücksichtsvoll vorgetragenen, aber schweren Anklage gegen die ganze vom Verfasser beliebte Methode: ‚Es ist immer ein gewagtes Unternehmen, Geschichte und Meinungen eines Mannes, der eben erst wieder aus dem Dunkel der Jahrhunderte emporgetaucht ist, beim ersten Wurfe nicht nur darzustellen, sondern gleichzeitig kritisch zu beurtheilen. Es setzt voraus, daß man selbst in seinen Maßstäben sicher ist und doch sie nicht willkürlich, vor allem ungerecht verwendet. Von einer gewissen „Weisheit" und „Fertigkeit" des Urtheils können wir Paret nicht freisprechen, wenn wir ihn auch beglückwünschen möchten zu dem Muth und zu der Begeisterung, mit der er seine schwierige Aufgabe angefasst, und dem Geschick, mit dem er sie durchzuführen versucht hat'[1]. Beim Versuch ists geblieben. Paret hat einen ‚verritschlten' Priscillian construiert; seine Schrift ist eine dogmengeschichtliche Verirrung.

Hermann Haupt hatte Recht, ‚es möchte nach keiner Richtung hin eine Abweichung der Tractate von der katholischen Orthodoxie nachzuweisen sein', wenn auch manche Stellen sehr dunkel und confus sind, so daß sie die Vermuthung des Sabellianismus nahe legen[2]. Der rechtgläubige Anstrich darf zumal in den apologetischen Theilen der aufgefundenen Quelle nicht befremden, weil es Priscillian hier daran liegen musste, jeden Verdacht der Häresie fernzuhalten; dazu sollten ihm vor allem die so häufig wiederkehrenden Anathematismen dienen.

Für die Kritik sämmtlicher elf Tractate ist von hoher Bedeutung der Umstand, daß sie in verstümmelter Gestalt vorliegen, daß bei Herstellung der Würzburger Handschrift Vorsicht und Auswahl im Sinne der Rechtgläubigkeit ihren hervorragenden Antheil zu haben scheinen und daß der Text selbst nicht ohne fremde Zusätze sein dürfte (s. ed. Schepß X f., XXVII). So viel darf als sicher gelten: Wenn auch die Tractate das Bild des bisherigen Priscillian nicht Zug um Zug positiv bestätigen, so ist doch in ihnen nichts zu finden, was der Charakterzeichnung des überlieferten Priscillian und seiner Lehre widerspräche; weder die Rechtgläubigkeit im allgemeinen noch im besondern die scharfe Verurtheilung

---

[1] Literarisches Centralblatt 1891 col. 938 f. [2] Vgl. *Fessler-Jungmann,* Institutiones patrologiae II 1 (1892) 232 f.

des Mani darf hier namhaft gemacht werden. ‚Kleinere Unwahrhaftigkeiten bei Priscillian scheinen mir unleugbar‘, gibt selbst Loofs in der Theologischen Literaturzeitung 1890, 15 zu und hält an der nämlichen Stelle den angeblich tief ernsten Asceten auch gröberer Unwahrheiten für fähig[1]). Harnack bemerkt sehr zutreffend: ‚Die räthselhafte Erscheinung des Priscillianismus ist durch die Auffindung der Homilien Priscillians nicht viel deutlicher geworden‘[2]), und Hilgenfeld schließt seine eingehende Prüfung des Paret'schen Buches sogar mit dem Satze: ‚Wir sind fern davon, das leidenschaftliche und gehässige Verfahren der Gegner irgendwie zu billigen[3]), können aber durch die neuentdeckten Schriften Priscillians nur bestärkt werden in der Ueberzeugung, daß er keineswegs die reine, bis zur Hinrichtung verfolgte Unschuld darstellt und [daß er] in der Lehre einen thatsächlichen Zusammenhang mit gnostischer und manichäischer Häresie darbietet‘[4]).

Der hier gegebene Ueberblick zeigt, daß jeder oder fast jeder der genannten Kritiker in der Beurtheilung Priscillians und des Priscillianismus von der Auffassung aller übrigen nicht unerheblich abweicht und daß die Darstellung Parets von allen am wenigsten den Thatsachen gerecht wird.

---

[1]) Vgl. ob. S. 693. [2]) Dogmengeschichte, 3, 53[1]; vgl. 1, 751. [3]) Auch Sulpicius Severus, die Hauptquelle der bisherigen Tradition, billigt es nicht; er schreibt: Ac mea quidem sententia est, mihi tam reos quam accusatores displicere. *Historia sacra* cp. 50, bei *Migne* 20, 157, ed. Halm 103. Vgl. Dial. II (III) 11. [4]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1892, 85; vgl. 41. S. Funk in der Theol. Quartalschrift, Tübingen 1892, 140 ff.

Recensionen.

Sigebotos **Vita Paulinae.** Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des schwarzburgischen Landes und Fürstenhauses. Mit Unterstützung der beiden Fürstlich Schwarzburgischen Staatsregierungen zum erstenmale herausgegeben und erläutert von Paul Mitzschke. Thüringisch-sächsische Geschichtsbibliothek Band I. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1889. XIV + 322 S. 8°.

In der alten Lebensbeschreibung des Bischofs Werner von Merseburg († 1093), welcher während des Investiturstreites dem heiligen Stuhle treu geblieben war, ist kurz berichtet auch von Werners Nichte Paulina. Der Biograph, dessen kleine Arbeit wohl vor 1150 anzusetzen ist[1]), schließt diese Mittheilungen mit der Angabe, daß man Weiteres über Paulina und das von ihr gestiftete thüringische Kloster Paulinzelle finden könne in libro, quem *Sigeboto* ejusdem ecclesiae monachus eleganti stilo conscripsit (Mon. Germ. SS. 12, 245). Aehnlich der gelehrte Abt Johannes Trithemius († 1516) in den Hirschauer Annalen; in der Hirschauer Chronik verweist derselbe Schriftsteller für die Geschichte des Paulinzeller Abtes Gerung auf die vita et gesta sanctae Paulinae saepius dictae. Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß diese von Trithemius erwähnte Schrift identisch ist mit jenem Buche Sigebots. Vereinigt und oft wörtlich übereinstimmend finden sich fast alle bei Trithemius und in der Vita Wernheri stehenden Nachrichten über Paulina und Paulinzelle in dem Chronicon ecclesiasticum, welches Nikolaus von

[1]) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts 2⁵ (1886) 319⁶.



Siegen, ein Benedictiner des Klosters St. Peter in Erfurt, während der letzten Jahre seines Lebens († 1495) verfasst hat[1]).

Wie das Andenken der edlen Thüringerin Paulina selbst, so war auch jede Spur einer unmittelbaren Benützung von Sigebotos Vita Paulinae seit der von den sächsischen Landen ausgehenden Glaubensneuerung erloschen. Mehrfach suchte man nach der Biographie; umsonst. Man kam zu dem Schluss, daß sie verloren gegangen sei. Ihren Inhalt stellte daher Ernst Anemüller aus verschiedenen Ableitungen mit großem Fleiß und gutem Erfolge zusammen[2]).

Glücklicher als alle übrigen war in seinen Bemühungen um das lange gesuchte Stück der Archivar Dr. Paul Mitzschke. Das von Trithemius erwähnte Exemplar der Biographie befand sich im Kloster Paulinzelle. Da aber von dieser Klosterbibliothek fast nichts erhalten ist, so ließ sich von hier wenig hoffen. Es empfahl sich einen anderen Weg einzuschlagen. Bei der hervorragenden Stellung, welche das Stift St. Peter in Erfurt auf dem Gebiete literarischer und besonders geschichtsforschender Thätigkeit einnahm, lag die Vermuthung sehr nahe, daß Nikolaus von Siegen bei Herstellung des Chronicon ecclesiasticum sich hauptsächlich der Schätze bedient habe, welche ihm die ansehnliche Bibliothek seines Klosters an die Hand gab. Es fragte sich also, wohin die Handschriften des Klosters St. Peter gekommen seien. Nach den Mittheilungen Mitzschkes wurde eine Reihe von Bänden durch die Schweden im Jahre 1631 ‚entfremdet' und der Universitätsbibliothek zu Upsala einverleibt; manche davon soll die Königin Christine mit nach Rom genommen und der vaticanischen Bibliothek geschenkt haben. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Handschriften des Petersklosters befindet sich gegenwärtig in Privatbesitz. Vieles endlich ist nach der Säcularisation des Petersklosters 1803 verschleudert worden, darunter auch ein Sammelband mit der Vita Paulinae. Er wurde von dem Bibliothekar Vulpius, Göthes Schwager, gekauft und sammt einer Menge anderer Manuscripte im Jahre 1809 an die Großherzogliche Bibliothek zu Weimar abgetreten. Hier machte M. seinen Fund (117). Das von ihm entdeckte Exemplar der Lebensbeschreibung Paulinas von Sigeboto ist indes, wie sich durch eine Vergleichung desselben mit der Siegen'schen Chronik herausgestellt hat, nicht dasjenige, welches Nikolaus von Siegen

---

1) Vgl. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts 2³ (1887) 113. 2) Im 10. Bande des Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.

zur Benutzung diente. M. ist der Ansicht, daß der Mönch, in dessen Kloster die Vita Paulinae fehlte, eine Handschrift derselben aus dem benachbarten Paulinzelle entlieh und sofort eine Copie des Werkes für das Peterskloster anfertigen ließ. Diese Copie verblieb im Kloster; sie ist das von M. aufgefundene Stück. Die entlehnte Handschrift, welche nach M. am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts entstanden ist und dem Chronisten Nikolaus vorlag, mußte nach Ablauf der ausbedungenen Frist an das Kloster Paulinzelle zurückgegeben werden (131 f.).

M. hat die Biographie Paulinas an die Spitze der von ihm eröffneten ‚thüringisch-sächsischen Geschichtsbibliothek' gestellt, welche das Ziel verfolgt, ‚ältere wie neuere Quellenschriften, die in dem Rahmen der Codices diplomatici gemeinhin keinen Platz finden, durch handliche und kritische Einzelausgaben der wissenschaftlichen Benutzung darzubieten und so an ihrem Theile neben den großen geschichtlichen Quellensammlungen des thüringisch-sächsischen Gebietes anregend und fördernd auf die heimische Geschichtsforschung einzuwirken' (VII[1]). Die Publication M.s ist ein würdiger Anfang des Unternehmens, sie zeugt von der Gründlichkeit und dem Geschick des Herausgebers. Der Einleitung (1—26) folgt in 54 Capiteln die Schrift Sigebotos (29—111), deren Umfang über die Erwartungen hinausgeht. Daran schließen sich fünf Anhänge: 1) Die Handschrift (113 ff.), 2) Sigeboto und sein Werk (133 ff.), 3) Eigennamen und Chronologie (167 ff.), 4) Paulinas Familie (217 ff.), 5) das Vorbild der Paulinzeller Klosterkirche in Rom? (263—268). Ein reiches Verzeichnis der citierten Druckschriften, ein Glossar und ein Register der Eigennamen (269—322) sind eine erwünschte Beigabe. Weshalb in der Einleitung so manches vorweg genommen wurde, was im Anhang 2 wiederkehrt, ist nicht recht ersichtlich. Einzelnes wird man dem ‚evangelischen Gemüthe' (7) M.s zugute halten müssen, so den Euphemismus, mit dem er den von Wittenberg ausgehenden Kloftersturm und das Ende der Stiftung Paulinas berührt. ‚Mit dieser glänzenden Feier', heißt es S. 24, mit der Einweihung

---

[1]) Inzwischen ist der 2. Band der Sammlung erschienen: Das Rote Buch von Weimar. Zum erstenmale herausgegeben und erläutert von Otto Franke. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1891. Diese Schrift ist nicht allein von Wichtigkeit für die Territorialentwicklung Thüringens, sondern enthält auch manchen schätzenswerten Beitrag zur Kenntnis der Culturzustände Thüringens im 14. und 15. Jahrhundert.

von Kirche und Kloster Paulinzelle 1132, ‚hatte sich aufs Würdigste der letzte Schlussstein in Paulinas Werk eingefügt, das nunmehr fest und gesichert seiner culturgeschichtlichen Sendung in ziemlich genau vier Jahrhunderten gerecht werden konnte, bis es unter dem Aufsteigen der Sonne lutherischer Reformation seine Rolle ausgespielt hatte.‘ In welcher Beleuchtung erscheinen doch derartige Bilder, wenn man nicht die Phantasie und ererbte Vorurtheile, sondern die nüchterne Geschichte reden läſst.

Paulina wurde um 1067 im Schoße einer alten thüringischen Familie geboren; in ernster Frömmigkeit und strenger Sittsamkeit wuchs sie heran. Trotz ihrer Neigung zur Einsamkeit gab sie dem Drängen ihrer Eltern nach und verehelichte sich kaum sechzehn Jahre alt. Durch Prunk und Kleiderluxus kam sie auf Abwege. Ein merkwürdiger Traum erschreckte sie; Paulina kehrte um. Nach wenigen Jahren verlor sie ihren Gatten. Wiederum waren es ihre Angehörigen, die sie zu einer nochmaligen Heirat bestimmten; aber ihre Vorliebe für ein innerliches Leben blieb. Im Jahre 1108 wurde sie zum zweitenmale Witwe. Sie gelobte Entsagung und trug sich mit dem Plane einer geistlichen Stiftung. Ihr Entschluſs stand fest, in größter Armuth und Zurückgezogenheit ein Klausnerleben zu führen. In einer Wildnis, wo jetzt Paulinzelle steht, westlich von Rudolstadt, fand sie einen stillen Erdenwinkel, der ihr genügte. Hier ließ sie einige Zellen bauen und eine Kapelle zu Ehren der heiligen Maria Magdalena. In harten Kasteiungen und anhaltendem Gebet starb sie mehr und mehr der Welt ab. Daneben pflegte sie mit Eifer die Handarbeit. Paulina verstand sich trefflich auf Webkunst, Gold- und Silberstickerei, so daß sie als unbestrittene Meisterin dieses Faches in weitem Umkreis berühmt ward und bald von dem Erlös ihrer Arbeiten den Lebensunterhalt der kleinen Colonie, die sich um sie geschart hatte, beschaffen, ja sogar mehrere nahe gelegene Güter ankaufen konnte (vgl. S. 53). Im Jahre 1111 unternahm sie eine dritte Reise nach Rom. Papst Paschalis II empfieng sie huldvoll und ließ ihr ein Privileg ausfertigen, welches dem neuen Benedictinerkloster eine freie Stellung zusicherte und die Schenkungen, welche demselben von Paulina, von ihren Geschwistern und ihrem Sohne Werner gemacht worden waren, dem unmittelbaren Schutze der römischen Kirche unterstellte. Sie hatte den Trost, die Anfänge ihrer segensreichen Schöpfung noch zu erleben. Mit innigem Dank zu Gott, daß er ihren heißesten Herzenswunsch erfüllt, schloſs das starke Weib für diese Welt die Augen am 14. März 1112.

In den verschiedenen Nekrologien, in denen Paulinzeller Personen angeführt werden, kommt ein einzigesmal die Bezeichnung

sancta Paulina vor; sonst tritt Paulina darin entweder nur mit ihrem Namen oder als Paulina conversa, Paulina domina auf. Die Eintragungen dieser Todtenbücher gehen aber, soweit sie Paulinzelle betreffen, bis an das Ende des zwölften Jahrhunderts. Es ist daher die Nachricht, daß Paulina um das Jahr 1150 canonisiert worden sei, sehr unwahrscheinlich, zumal da nach dem Jahre 1160 in der Vita Sigebotos wohl zwei Zusätze gemacht wurden, aber keiner derselben von der Heiligsprechung etwas berichtet[1]). ‚Es bedarf derselben auch gar nicht', sagt Mitzschke S. 26, ‚um die bedeutende Erscheinung unserer Heldin ins rechte Licht zu stellen. Die irdische Laufbahn ist hinlängliches Zeugnis für das ernste Ringen und Streben der energischen, unermüdlichen und selbstentsagenden Frau nach dem vorgesteckten Ziele geistlicher Vollkommenheit. Daß Paulina dieses Ziel auf dem Trugpfade der Weltverneinung und Lösung aller Bande des Familienzusammenhangs zu erreichen wähnte, vermag ihrer Größe keinen Abbruch zu thun, darf unsere Wertschätzung und Anerkennung ihrer hervorragenden Eigenschaften nicht mindern, denn sie war ein Kind ihrer Zeit und theilte den Irrglauben mit den Besten ihrer Zeitgenossen, in deren Augen und Anschauungen sie unbestreitbar genug gethan hat. Wir müssen es Sigeboto danken, daß uns durch ihn das anziehende Lebensbild der edlen und hochsinnigen Frau gezeichnet worden ist, von der wir ohne die Pietät des wackeren Mönchs kaum mehr als den Namen kennen würden'. Wäre es M. gestattet, einen Blick zu werfen in die Geheimnisse der Klostermauern, so könnte er sich überzeugen, daß energische Selbstentsagung keineswegs ein Monopol des Mittelalters war, daß der Geist, welcher eine Paulina, eine Elisabeth von Thüringen beseelte, auch im neunzehnten Jahrhundert nicht ausgestorben ist, sondern heute noch wie damals moralische d. h. wahre Größen in stattlicher Anzahl erzeugt.

Emil Michael S. J.

---

[1]) In den Acta SS. findet sich Paulina unter den praetermissi des 14. März mit folgender Notiz: Paulina Reclusa, apud Thuringorum fines, in vita et post mortem infinitis clara miraculis, anno MCVII mortua (diese Angabe stellt sich jetzt als unrichtig heraus), a Trithemio in Chronico Hirsaugiensi venerabilis et sancta foemina nominatur: quod satis fuit Benedictinis Hagiologis, Wioni, Menardo, Dorganio, Bucelino, ut Sanctam absolute crederent; nobis non item, donec de cultu illius constet melius (ed. Paris. et Rom. 1865 p. 337).

Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Von Dr. Alois Schäfer. Münster i. W., Aschendorff, 1887. VIII, 260 S. 8.

Diese Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums Sr. Heiligkeit des Papstes Leo XIII bietet eine systematische Darstellung der ganzen Bibellehre über die Muttergottes. Die biblisch-theologische Begründung der Vorzüge Mariä soll beitragen zur Bildung richtigerer Anschauung der kirchlichen Lehre über die Gottesmutter. In der heiligen Schrift wird Maria gekennzeichnet als Jungfrau, als Mutter Gottes, als Begnadete, als Mitwirkende, als Mittlerin.

Obwohl im alten Testament aus Rücksicht auf die Herzensschwäche des Volkes die Wertschätzung der Jungfräulichkeit etwas in den Hintergrund zu treten scheint, so war dessenungeachtet auch dort die Wahrheit zum Ausdruck gelangt, daß der innigsten Gottesnähe nur ein jungfräuliches Leben entspreche. Den im Tempel dienenden Jungfrauen war auch die Möglichkeit geboten, dem Herrn für immer die Jungfräulichkeit zu weihen. Auch die Tochter Jephtes wird vom Autor als eine solche betrachtet, die in steter Jungfräulichkeit dem Herrn geweiht war. Für diese Meinung sprechen zwar innere Gründe, jedoch steht ihr entgegen die ganze exegetische Tradition. Auf eine höchst sinnige Weise werden die alten Typen der marianischen Jungfräulichkeit erläutert. Der brennende und nicht verbrennende Dornbusch ist nach der Lehre des hl. Ambrosius ein Vorbild Mariä, welche die Ehre der Jungfräulichkeit mit der Würde der Mutterschaft verband. — Das Herabkommen des Thaues auf das Vlies Gedeons ist sicherlich ein Vorbild Mariä; jedoch läßt sich dieses nur einigermaßen durch den Psalmisten bekräftigen, welcher (Ps. 71, 6) singt: ‚Gott wird herabkommen wie Regen auf das Fell‘; denn im hebräischen Urtext steht: ‚Er komme herab, wie Regen auf das Wiesengras‘. Uebrigens wird die Leseart der Vulgata bestätigt durch die kirchliche Antiphon am Feste der Beschneidung, welche im Regen, der auf das Fell herniederträufelt, ein Vorbild erkennt von der wunderbaren Geburt des Gottessohnes aus Maria der Jungfrau. — Maria ist das ‚Weib‘ des Protoevangeliums, die siegreiche Feindin der höllischen Schlange. Dieses ‚Weib‘, die jungfräuliche Mutter des Immanuel, ist ein Zeichen für alle Zeiten geltend und bedeutungsvoll. Eine höchst eigenthümliche Verbindung zwischen diesem wunderbaren Zeichen und der damit verknüpften Berufung der Heiden gibt sich kund. Es ist ein Zeichen der Gnade, der Berufung der Heiden, aber auch ein Zeichen des Gerichtes, der Verstoßung Israels. Eine Frage von großer Wichtigkeit drängt sich hier auf. Welch objectiver außer des Sehers Anschauung stehender

Grund rechtfertigt es, den Immanuel als gegenwärtig, gleichsam als ‚Zeitmesser‘ zu betrachten? Diese Frage beantwortet der Verfasser auf eine tiefsinnige Weise. Es lebt der Immanuel schon im alten Bund. Dieses Verhältnis nun zwischen Immanuel und seinem Volke ist der Grund, warum der Prophet den ‚Gott mit uns‘ gegenwärtig schaut und ihn zu einem Maßstab in seiner Zeit machen kann. Immanuel, das Kind der Jungfrau, wird auch in Israel und Syrien geschaut; denn dieses sind die Länder der Verwüstung, die nur Butter und Honig als Kindernahrung spenden. Dadurch wird verkündet, daß sich der Messias in das Reich Samaria, d. h. in die Heidenwelt einsenken wird, nachdem ihn Juda zurückgewiesen hat. Die jungfräuliche Mutter des ‚Gott mit uns‘ schwebt dem Isaias vor Augen, der es liebt, das Reich des Sohnes der Jungfrau als eine Neuschöpfung zu bezeichnen. Jeremias faßt die Geburt des Messias selbst als eine wunderbare Neuschöpfung auf in der berühmten Stelle (Jer. 31, 22): ‚Wie lange willst du schwanken, abtrünnige Tochter? denn geschaffen hat der Herr neues im Lande: Das „Weib“ (die Schlangenzertreterin des Protoevangeliums) wird den Mann (geber), den Starken umgeben, gebären; denjenigen, den schon Isaias verkündigt hat als El-gibbor, Deus fortis (Is. 9, 5; 10, 21). Die Geburt des Messias aus der jungfräulichen Gottesmutter soll ein wunderbares Werk der göttlichen Allmacht sein.‘ — Maria ist die von Ezechiel verkündigte östliche verschlossene Pforte (Ez. 44, 2), durch die kein Mensch eintreten darf; ‚denn der Herr ist in dieselbe eingetreten‘. Hier finden Dionysius von Alexandrien und Hieronymus ein Symbol der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariä. Dem hl. Augustinus ist dieses Wort des Ezechiel ein prophetisches Zeugnis hiefür, daß Maria Jungfrau geblieben sei ante partum, in partu, et post partum.

Der Verfasser schreibt dem hl. Joseph die Kenntnis zu, daß seine Braut die Mutter des Erlösers sein soll, bevor ihn noch der Engel hierüber aufklärte. (Dies dürfte wohl etwas fraglich sein.) — Jesus der ‚Erstgeborne unter vielen Brüdern‘ ist auch derjenige, der die Miterlösten in ein gewisses geistliches Kindschaftsverhältnis zu seiner Mutter versetzt. Der heilige Geist, welcher einst schöpferisch über den Gewässern schwebte, überschattete Maria, auf daß sie Gottesmutter werde. Sie war ja das Urbild der Bundeslade; in ihr thront die wahre Schechina, die Gnadengegenwart des Herrn leibhaftig. Sehr belehrend ist die Motivierung des Titels: sedes sapientiae, welchen die Kirche der seligen Jungfrau ertheilt. Die ‚Weisheit‘ ist der Gottessohn; seine Mutter also die Mutter der Weisheit. Gottes ewiger Rath-

schluss beschloss, Maria der Welt zu geben als eine nothwendige Mittelursache des Heiles; und deshalb war auch mit Rücksicht auf sie alles geschaffen, geordnet, geleitet. Darum wendet die Kirche auf Maria die Worte der Weisheit an, welche spricht: ‚Von Ewigkeit her bin ich bestimmt, ehe die Erde war‘. — Maria gibt ihrem Kinde den bezeichnenden Namen „Jesus‘. Als Mutter hat sie ihrem Kinde einen Namen gegeben, welcher das Erlösungswerk ausdrückt. Darum bezeichnet der Liebesjünger Johannes so gern Matia als ‚Mutter Jesu‘ d. i. als Mutter des Erlösers. — Als Mutter Jesu Christi, als Erlösersmutter ist Maria auch die schönste Frucht der Erlösung, sie ist ‚die Begnadete‘. Maria ist die Gnadenvolle in einer ganz einzigen Weise, so zwar, daß der Fluch der Sünde niemals auf ihr lastete, wie die Bulle ‚Ineffabilis‘ erklärt. Sie wurde schon im ersten Augenblick ihrer Empfängnis befreit von jeder Makel der Erbschuld. Zum Verständnis der Vorzüge Marias trägt auch eine sinnige Betrachtung ihres Namens bei. Nach Johannes Damascenus bedeutet Maria die Herrin; nach Hieronymus ‚das bittere Meer‘ oder auch illuminatio eorum. Mirjam, die Schwester des Moses, ‚die Prophetin‘, wird durch ihr Loblied über die Rettung Israels ein Vorbild der hehren Sängerin des Magnificat, welche Tertullian tympanistria nostra nennt.

Mit den Worten: ‚Ich bin die Magd des Herrn‘ gibt Maria den Grundzug ihres ganzen Lebens kund; vollkommenste Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Als ‚Mitwirkende‘ ist sie die erste unter allen Geschöpfen, und als solcher gebürt ihr Hyperdulie. — Jenes bedeutsame Wort Jesu: ‚Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder?‘ gibt einen wunderbar schönen Anlass zur Klärung und Scheidung der Geister. Anerkennung der beseligenden Mutterwürde Mariä, wie sie sich etwa bei beschränkten Nazarenern finden mag, genügt nicht zum Seelenheil; auch das Beispiel ihres lebendigen Glaubens muss nachgeahmt werden. Maria, als die lebendigste Mitwirkerin mit der Gnade, ist ein Vorbild aller, die den Willen des Vaters im Himmel hören und thun. Daß diese Lobpreisung des thatkräftigen Glaubens insbesondere sich auf Maria beziehe, geht hervor aus dem begeisterten Ausruf jener Frau, die da sprach: ‚Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen hast‘. Hiebei ist wohl zu bemerken, daß Lucas die Rede Jesu über seine Mutter und über seine Brüder auf das engste verbindet mit dem Ausspruch des Weibes aus der Menge. Der Herr beginnt, sich abzuwenden von den Kindern Abrahams dem Fleische nach, welche die natürliche Abstammung überschätzen, und wendet sich denjenigen zu, die im

Glauben und in der Liebe thätig nach Mariä Vorbild den Willen Gottes erfüllen. Maria unter dem Kreuze ist das Beispiel der Glaubensstärke, Lehrmeisterin der Selbstaufopferung.

Durch die Gnade ist Maria auch Mittlerin in einem gewissen Sinn. Jedoch diese Bezeichnung ist etwas kühn und gibt Anlass zu Missverständnissen. So scheint es uns doch etwas gewagt, zu sagen: ‚Jesus ist das Ziel des Mittleramtes; Maria dagegen ist der Weg dazu'. Der Autor bemüht sich, zu zeigen, daß nach dem Heilsplane auch zur Erlösung des Einzelnen Maria eine vermittelnde Aufgabe hat; denn schon im Protoevangelium werde das ‚Weib' als die Mutter der Kirche verkündet, weil die Mutter des Erlösers durch diesen auch die Mutter der Erlösten ist. Die Mutter des wahren Leibes Christi ist darum auch die Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche. Diese Gedanken könnten präciser ausgedrückt werden, auf folgende Weise etwa. Durch ihre Zustimmung und Hingabe an den göttlichen Willen vermittelte Maria dem erlösungsbedürftigen Menschengeschlechte die Heilsgnade; insoferne kann man sie in einem gewissen Sinne Mittlerin nennen. Nachdem Christus in seine Herrlichkeit eingegangen ist, setzt Maria ihr Vermittlungsamt fort durch ihre mächtige Fürbitte, die an Kraft die Fürbitte sämmtlicher Heiligen übersteigt. Diese Fürbitte, die jedem einzelnen Erlösten zutheil wird, welcher Maria kindlich anfleht, kann man nur im weiteren Sinne Vermittlung oder Mittleramt nennen. Durch das Wunder zu Kana in Galiläa wird Maria auf bedeutsame Weise als Schutzfrau der Kirche bezeichnet. Was der Menschensohn der Mutter nicht gewähren wollte, gewährt der Gottessohn dem Weibe', der neuen Eva, der wahren Mutter der Lebendigen, auf daß die Christen im Glauben bestärkt Gottes Herrlichkeit erkennen. Maria, die Hilfe der Christen, erbittet ihren Schutzkindern Bekräftigung im Glauben; sie erwirkt ihnen die Gnade, daß die Vermählung Christi mit der Kirche sich vollziehe und vollende durch Verbindung des Heilands mit den einzelnen Seelen der Gläubigen. Unter dem Kreuze erhält die Mutter des Welterlösers den Jünger als ‚Sohn' und in ihm die Kirche als geistige Nachkommenschaft. So wie Johannes Maria zu sich nahm, so blieb auch Maria bei der jungen Kirche und war ‚vereint' mit ihr ‚in Gebeten'. Durch das fürbittende Gebet verwaltet sie ihr ‚Mittleramt' für die Kirche. Sie verwaltet es auch als ‚Zeugin' und Königin der Apostel, weil durch ihre Vermittlung zunächst die Apostel die Heilsthatsache der Menschwerdung erkannten.

Endlich gibt sich Maria kund als Mutter der Kirche für alle Zeiten. Das schlangenzertretende ‚Weib' des Protoevangeliums erscheint dem apokalyptischen Seher Johannes (dem Adoptiv-

sohn Marias) als ‚großes Zeichen‘. Sie hat die Nacht der Sünde überwunden und strahlt im Gnadenlicht. Zwar gebar sie einst ohne Schmerzen das göttliche Kind. Aber die Gläubigen, die Kinder der Kirche, werden nur wiedergeboren in bitteren Schmerzen, an denen die mitleidige Mutter theilnimmt. In der Gestalt Marias erscheint hier die Kirche, die der alte Drache vergebens bedroht. Ein Stützpunkt könnte hier wohl gefunden werden für die Ansicht der ehrwürdigen Maria d'Agreda, dass die Prüfung der Engel darin bestand, dass sie den Sohn des ‚Weibes‘ anbeten und der zukünftigen Gottesmutter als Himmelskönigin huldigen sollten; denn vor das ‚Weib‘ trat der Drache und sein Anhang, um dessen Kind zu verschlingen, und er verfolgte das Weib. — Maria erscheint als Mutter aller Gerechten, die der Satan verfolgt. Die Gerechten sind die geistlichen Kinder der Schlangenüberwinderin vom Anfang der Welt an bis zum Ende derselben; denn mit dem ‚Schlangensamen‘ befinden sich in Feindschaft ‚alle, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben“. Jesus, das Kind der Jungfrau, wird wunderbar geboren, entflieht dem Herodes, nimmt zu an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen, spendet wunderbare Wohlthaten, leidet, stirbt, erstehet aus dem Grabe, und kehrt in den Himmel zurück; so soll der Christ, das Schmerzenskind Mariä, wunderbar wiedergeboren wachsen im Geiste, leiden im Leibe, und durch den Tod das ewige Leben erlangen. Jene Frau, welche bekleidet ist mit der Sonne, zu deren Füßen der Mond ist, deren Haupt ein Kranz von zwölf Sternen krönt, ist gewiss ein Bild Mariä, ein Bild der heiligen Kirche, sie zeigt uns Maria als Mutter der Kirche. — Möge dieser wertvolle Beitrag zur Mariologie überall die gebürende Anerkennung finden.

Klagenfurt. Franz Hübner S. J.

Bishop Samuel Wilberforce. By G. W. Daniell. London, Methuen, 1891. 223 p.

Samuel Wilberforce (1805—73) wird von Burgon (Lives of Twelve Good Men) als der Umbilder (remodeler) und Wiederhersteller des anglicanischen Episkopates dargestellt, als einer der Führer der englischen Staatskirche, der seine großen Talente und seine unermüdete Arbeitskraft dieser großen Aufgabe gewidmet habe. Daniell führt denselben Gedanken consequenter durch als seine Vorgänger und versucht zu zeigen, wie Wilberforce, unbeirrt durch die Angriffe seiner zahlreichen Gegner unter dem Klerus und

den Laien, die Kräftigung der Kirche, die bessere Ausbildung der Geistlichen, die Bestellung von tüchtigen Seelsorgern, die Befreiung vom Joche des Staates angestrebt habe. Daniell ist weit weniger lobrednerisch als Burgon oder Reginald Wilberforce, der Sohn des Bischofs, von dem die zwei letzten Bände der größeren Biographie des Bischofs herrühren, und gesteht, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, ein, daß die Befreiung der Kirche vom Staate mißlungen sei, daß Wilberforce in der Leitung seiner Diöcese auf heftigen Widerstand vonseiten seiner Gegner, der Evangelicalen, und seiner scheinbaren Freunde, der Ritualisten und alten Tractarianer gestoßen sei.

Samuel Wilberforce hatte gleich seinen Brüdern Henry und Robert die Universität Oxford bezogen und war mit dem Führer der Oxforder Bewegung, John Henry Newman, in nähere Beziehung getreten. Sein Aufenthalt in Oxford war jedoch zu kurz, sein Selbstbewußtsein zu groß, als daß er sich einem andern untergeordnet hätte. Die eine Idee beherrschte ihn, der Staatskirche ihre ehemalige Frische und Lebenskraft wieder zu erringen, nach dem Beispiele der vorreformatorischen Bischöfe das Ideal eines geistlichen Hirten zu verwirklichen. So verschieden auch seine Ansichten von den Tractarianern waren, in diesem Punkte war er mit ihnen einverstanden, daß die anglicanische Kirche die altkatholische Kirche Englands sei. Die englischen Bischöfe hatten im Mittelalter manche heftige Kämpfe mit den weltlichen Fürsten und Großen zu bestehen und manche Eingriffe in ihre Gerechtsame nicht verhindern können, aber ihre Autorität als Richter in Glaubenssachen war von den Königen nie angefochten worden. So beschränkt die geschichtlichen Kenntnisse Wilberforces waren, so fühlte er doch das Gewicht dieses Vorwurfes und suchte denselben praktisch zu widerlegen, für die einzelnen Bischöfe und die Versammlung des Klerus die höchste Lehrautorität zu beanspruchen.

Die königlichen Minister und der geheime Rath waren nicht gewillt, der von Wilberforce geführten hochkirchlichen Partei zu weichen, ihr alle, welche der protestantischen oder irgend einer freieren Richtung angehörten, zu opfern, und ließen Wilberforce und seine Anhänger fühlen, daß sie eben nur Creaturen des Staates seien und sich den Entscheidungen des geheimen Rathes auch in Glaubenssachen zu unterwerfen hätten. Zu einem Martyrer, zu einem Vorkämpfer für die Freiheiten der Kirche fehlten Wilberforce der Starkmuth und das Gottvertrauen. Sobald er sah, daß längerer Widerstand zu Conflicten mit der weltlichen Gewalt führen würde, gab er nach, so in dem Streit mit dem Bischof Colenso, so früher als es sich darum handelte, die Verfasser der Essays and Reviews zum

Widerruf zu veranlassen, so in der Affaire Hampden, von der wir später berichten werden. Lord John Russel scheint sich ein besonderes Vergnügen daraus gemacht zu haben, den Bischof von Oxford zu maßregeln.

Wilberforce war eine praktisch veranlagte Natur, ein geborener Redner und Organisator, ein gewandter Mann, aber ohne Tiefe des Geistes, ohne gründliches Wissen. Durch die Gunst des Hofes, woselbst er für einige Zeit großen Einfluss übte, war er zum Bischofe von Oxford ernannt worden, in dem Jahre (1845), in welchem Newman zur katholischen Kirche übertrat. Die Lage war keine beneidenswerte, denn die protestantische Partei war voll Misstrauen gegen die Tractarianer, welche in der Staatskirche geblieben waren, und betrachteten jede Begünstigung dieser katholisierenden Partei als einen Verrath an der Staatskirche. Die Evangelicalen, welche in der Diöcese stark vertreten waren, erwarteten von dem Lieblingssohne des großen Philantropen und Evangelicalen Wilberforce besondere Vergünstigungen und waren daher sehr enttäuscht, als sie sich überall zurückgedrängt und die Tractarianer sich vorgezogen sahen. Für die Durchführung der von Wilberforce geplanten Reformen, die nichts weniger als eine Annäherung an Rom bezweckten, waren die Evangelicalen nicht geeignet, Wilberforce blieb daher nichts übrig, als sich auf die Tractarianer und die Ritualisten zu stützen, und, um sie nicht vor den Kopf zu stoßen, manches zu dulden, was an den Katholicismus erinnerte und die protestantische Partei erbitterte.

Ein besonderer Stein des Anstoßes war das von Tractarianern wie Dr. Potter und Dr. Liddon (dem später so berühmt gewordenen Kanzelredner) geleitete Klerikalseminar in Cuddesdon. Bisher hatte man für die angehenden Seelsorger nichts weiter gefordert als die Erlangung der akademischen Grade eines Baccalaureus oder Magister der schönen Künste, und vor Empfang der Weihen ein leichtes Examen im Katechismus und in einem vorher bestimmten Buche des alten oder neuen Testamentes: jetzt wurde eine specielle, einige Jahre dauernde Vorbereitung verlangt. Früher hatte man alle Candidaten, welche sich meldeten, wenn nicht ein schweres Verbrechen gegen sie vorlag, einfach angenommen und ihnen eine Curat- oder Pfarrstelle übergeben, oder richtiger, auf den Wunsch des Patronatsherrn den Candidaten in die Gemeinde eingeführt (bei seinem Amtsantritt hatte Wilberforce nur wenige und minder einträgliche Pfründen zu vergeben; erst später gelang es ihm, viele Patronatsherren zur Entsagung auf ihre Ansprüche zu Gunsten des Bischofs zu vermögen): jetzt wurden dieselben von den bischöflichen Exami-

natoren und dem Bischof selbst einer strengen Prüfung unterworfen. Früher ließen der Bischof, der Landdechant und der Erzdiakon die Einzelnen gewähren und mischten sich nur in äußerstem Nothfalle in die Angelegenheiten der Pfarrei ein: jetzt dagegen wurden alle, welche sich etwas zu Schulden kommen ließen, zur Rechenschaft gezogen und ohne Rücksicht auf ihre Stellung und ihr Alter zur Beobachtung der bischöflichen Anordnungen angehalten. Die Evangelicalen und die Anhänger der Low Church betrachteten die Maßnahmen des Bischofs als Eingriffe in ihre Rechte und widersetzten sich denselben nach Kräften; da jedoch der Bischof nur Seelsorger anstellte, welche seine eigenen Gesinnungen theilten, gelang es ihm allmählich, den Widerstand zu überwinden.

Weniger Schwierigkeiten in der Diöcese selber, aber weit größere in seinen Beziehungen zum großen Publicum bereiteten dem Bischof die katholisierenden Tendenzen seiner Anhänger, die viel weiter giengen als der Bischof, die Ohrenbeichte einführten, katholische Andachtsbücher, Bräuche und Ceremonien bei den Protestanten einzubürgern suchten und sich viel mehr zur katholischen Ascese hinneigten, als dem Bischof lieb war. Die Tractarianer sowohl als die Ritualisten waren weit weniger nachgiebig, als der Bischof gehofft hatte, der denselben manches nachsehen musste, wenn er sie nicht ins katholische Lager treiben oder sich seiner besten Bundesgenossen berauben wollte. Manche der Ritualisten waren unbesonnen und unklug; wie gewöhnlich machten die Gegner den Bischof verantwortlich für alle Fehler seiner Anhänger.

Größere Rücksicht auf die Eigenthümlichkeiten seiner Untergebenen, größere Mäßigung und ein geringerer Grad des Selbstvertrauens würden manche Conflicte vermieden und friedliche Verhältnisse angebahnt haben: aber Ruhe und Selbstbeherrschung waren für einen so beweglichen, ungestümen Charakter wie Bischof Wilberforce ein Ding der Unmöglichkeit. Weil er immer seine ganze Kraft einsetzen zu müssen glaubte, weil er sich zur ruhigen Erwägung der Folgen seiner Handlungen nie Zeit ließ, erreichte er verhältnismäßig wenig in der eigenen Diöcese und seinem Vaterland.

Daniell und die früheren Biographen, Ashwell, Wilberforce, Burgon rühmen die wahrhaft staunenswerte Thätigkeit ihres Helden, der am Morgen in London predigt, am Nachmittag die Confirmation ertheilt, am Abend im Hause eines Lords oder Edelmanns der Mittelpunkt der geselligen Unterhaltung ist und spät nachts eine Predigt oder einen Aufsatz ausarbeitet, und tags darauf sich denselben Arbeiten unterzieht. In der That ist Wilberforce eine unter beständigem Hochdruck arbeitende Maschine, eine unermüdliche Arbeitskraft. Er hat die glückliche Gabe, die Ideen und

Gedanken, welche in den Kreisen, in denen er sich bewegt, gang und gäbe sind, in sich aufzunehmen und denselben den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken; hat aber offenbar keine Muße, vielleicht auch nicht das Talent, dieselben zu vertiefen. Darum tragen seine Predigten und Vorträge, so großen Beifall sie auch fanden, den ephemeren Charakter an sich und sind heutzutage vergessen.

Nach den Briefen und Memoiren des Oxforder Bischofs zu schließen, welche sich in der Biographie von Ashwell-Wilberforce finden, haben wir keinen Grund, an seiner Aufrichtigkeit und seinem Seeleneifer zu zweifeln, aber das Ideal eines Bischofs können wir in demselben auch beim besten Willen nicht entdecken. Die Rastlosigkeit, mit der er sich von einer Beschäftigung in die andere stürzte, von einem Orte zum andern eilte, vom Parlamente an den Hof, vom Hof in die Versammlung des Klerus, von da in irgend eine entfernte Kirche zum Predigen, von da zum Landsitze eines Edelmannes, verliehen seinem Charakter etwas Unstetes, Unruhiges, Weltmännisches, das sich mit der geistlichen Würde nicht leicht vereinbaren ließ und ihm Beinamen, wie ‚der seifige Sam', eintrugen. Das allerschlimmste war, daß der Bischof sich in geselligen Kreisen nicht zu beherrschen wusste und sich zu Witzeleien, Spöttereien und persönlichen Ausfällen gegen seine Gegner verleiten ließ und Bemerkungen machte, welche er bei ruhiger Ueberlegung unterdrückt hätte.

Es war jedoch nicht immer Unbesonnenheit und Unklugheit, durch welche Wilberforce sich in Schwierigkeiten verwickelte, sondern auch, wie in der Affaire Hampden, Zweideutigkeit und Heuchelei. Dr. Hampden, Regius Professor der Theologie in Oxford, hatte in den Bampton Lectures von 1832 durch seine Befürwortung des Latitudinarianismus und durch eine Broschüre vom Jahre 1834, in welcher die Socinianer als Christen dargestellt wurden, großen Anstoß gegeben. Als er dessenungeachtet 1836 zum königlichen Professor der Theologie in Oxford ernannt wurde, setzten seine Gegner, zu denen auch die Tractarianer zählten, die Verurtheilung seines Buches durch die Universität durch und verstanden es, ihm jeden maßgebenden Einfluss auf die Studierenden zu entziehen. Zum allgemeinen Erstaunen ernannte John Russell den im Geruche der Häresie stehenden Professor zum Bischof von Hereford 1847. Mehrere Bischöfe, unter ihnen Wilberforce, protestierten gegen die Wahl und verlangten, daß Hampden sich einer Prüfung unterwerfe oder Widerruf leiste. Lord Russell wies das Ansinnen der Bischöfe, welche Hampden zur Beantwortung gewisser Fragen verpflichten wollten, zurück und erklärte, ein Doctor der Theologie

dürfe von den Bischöfen nicht gleich einem Schulknaben examiniert werden. Wenig befriedigt durch diese Antwort strengte Wilberforce, als Diöcesan Hampdens, einen Process gegen letzteren an, in der Hoffnung, derselbe würde eine befriedigende Erklärung abgeben. Hampden, welcher des Schutzes der Regierung sicher war, wollte seinem Gegner keine goldene Brücke zum Rückzug schlagen, und so musste sich Wilberforce, wenn er einen Conflict mit dem Staate vermeiden wollte, den Process niederschlagen. Damit nicht zufrieden, erklärte der Bischof, er sei, als er den Process anstrengte, schlecht unterrichtet gewesen, er habe seitdem die Bampton Lectures gelesen und habe gegen die Rechtgläubigkeit Hampdens nichts einzuwenden. Auf eine solche Schwenkung waren nur wenige gefasst; sie bot den Gegnern Gelegenheit zum Angriff auf den Bischof. Lobredner wie Daniell glauben den Muth des Bischofs empfehlen zu müssen, der seinen Fehler frei eingestanden habe, beklagen aber zugleich, daß die Erklärungen, welche Hampden gegeben, ungenügend gewesen seien. Wenn dem so ist, so kann Newmans Urtheil über die Bampton Lectures Hampdens nicht so irreführend gewesen sein, wie Daniell behauptet, dann hat Wilberforce gegen sein besseres Wissen Hampden für rechtgläubig gehalten und sich der Heuchelei schuldig gemacht.

Die Arbeit seines Lebens, der anglicanischen Kirche neues Leben einzuhauchen, die Bischöfe zur Ausübung ihrer oberhirtlichen Pflichten, den Klerus zum Predigen, Katechisieren und den Seelsorgspflichten anzuhalten, gelang nur theilweise. Wilberforce selbst musste sich gestehen, wie weit die anglicanische Kirche von dem Ideale, das ihm vorschwebte, entfernt sei, und daß sein Plan, der Kirche die Unabhängigkeit vom Staate zu erringen, vollkommen gescheitert sei. Gleichwohl verlor er den Muth nicht und fuhr fort in der altgewohnten Weise, der Kirche seine Dienste zu leisten, bis ein Fall vom Pferde und ein jäher Tod seinem arbeitsamen Leben ein Ziel setzte 1873.

Die Biographie Daniells ist viel lehrreicher als das dreibändige Werk von Ashwell-Wilberforce, weil er mit Beiseitelassung alles Nebensächlichen in seinem Helden nur den Organisator schildert. Wir schlagen die Thätigkeit des Bischofs von Oxford (später wurde er nach Winchester versetzt) nicht so hoch an als Daniell, glauben vielmehr, daß Wilberforce wie manche seiner Amtsbrüder zu hohen Wert auf äußeren Schein und auf die Unterstützung der Regierung gelegt habe. Er gleicht dem Spieler, der seine Rolle gut spielt und zeigen will, daß die Staatskirche doch nicht so ganz unfruchtbar ist und edle und opferwillige Söhne gezeugt hat.

Drei seiner Brüder, Henry, William und Robert, und seine einzige Tochter Emily wurden katholisch und brachten für ihre Ueberzeugung die größten Opfer. Schon dieser Umstand hätte Wilberforces Vorurtheile gegen den Katholicismus abschwächen müssen, hat dieselben aber noch verstärkt. Er konnte die katholische Kirche nur als Zauberin betrachten, welche die Sinne ihrer Opfer verwirrt, als eine Diebin, welche der Staatskirche ihre besten Kinder stiehlt und dieselben moralisch zugrunde richtet. Hätte Wilberforce sich zu einer Geistessammlung und zu ruhiger Ueberlegung die Zeit genommen, zu einer Prüfung der katholischen Lehre, so wäre er wohl einer ihrer größten Vertheidiger geworden. Wilberforce war eine fromme Natur, hatte Gott vor Augen, suchte die Ehre Gottes und übte seine Pflichten, so gut er konnte; aber den Geist der Liebe und Milde, der auch in dem Andersgläubigen die guten Eigenschaften sieht, besaß er nicht; er war zu sehr Parteimann, ein Anwalt, der die ihm anvertraute Sache nach besten Kräften vertheidigt. Von Ehr- und Ruhmsucht und Geiz — alle diese Laster sind ihm vorgeworfen worden — glauben wir ihn freisprechen zu müssen. Wilberforce war jedenfalls eine merkwürdige Persönlichkeit; außerhalb der Staatskirche wäre er wohl ein anderer Wesley, oder, wenn er zum Katholicismus übergetreten wäre, ein großer katholischer Bischof geworden. Wilberforce und Manning hatten die Töchter des Pfarrers John Sargent geheiratet und hiengen mit ganzer Seele an ihren Frauen, die sie beide früh verloren.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

System und Geschichte der Cultur. Von Dr. Georg Grupp, fürstl. Oettingen-Wallersteinscher Bibliothekar. I. **Ideen und Gesetze der Geschichte.** Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1891. XV + 172 S. II. **Geschichte der menschlichen Lebensformen und Lebensinhalte.** Mit 33 Text-Abbildungen. Ebd. 1892. XVI + 521 S.

Eine gediegene, aus tiefer Forschung und umfassender Belesenheit hervorgegangene, sehr selbständige Geistesfrucht. Mit Recht sagt G. im Vorwort des zweiten Bandes: ‚Der große Stoffreichthum springt um so mehr in die Augen, je knapper an manchen Orten die Ausdrücke sind, und je gedrängter die Sprache ist. Es liest sich nicht alles wie ein Roman‘.

Der erste Band verfolgt zunächst den Zweck, aufsteigend aus dem sich stufenartig erbauenden Gesellschaftsorganismus die höchsten Ideen zu gewinnen. ‚Progressiv gelangen wir zu der meta-

physischen Einheit der Ideen in Gott, der höchsten Vollendung der Ideen. Von da führt der deductive Weg nochmals zu den einzelnen Culturgebieten, Recht, Sitte, Kunst, Wissenschaft und Religion. Diese haben zwar eine Art objectiver Existenz, allein ihre reale Stütze und Verwirklichung haben die Culturideen in den individuellen Geistern. Es sind Individuen, welche an der Realisierung der Ideen arbeiten und genießend theilnehmen'. Ueber die Gesetze der Geschichte schreibt G.: ,Die verschiedenen Versuche älterer und neuerer Zeit, das geschichtliche Leben gesetzlich zu bestimmen, gehen von verschiedenen Voraussetzungen aus. Den einen ist die Geschichte nur eine Fortsetzung dessen, was in der Natur vorgeht, oder Natur und Geschichte sind nur graduell verschiedene Phasen eines und desselben mehr realistisch oder idealistisch gedachten Lebensprocesses; andere wieder unterscheiden beide Gebiete genauer und anerkennen die eigenartig menschlichen, die seelischen und geistigen Elemente der geschichtlichen Wirklichkeit. Ihnen gilt der Mensch, und Anderen Gott als Mittelpunkt der Geschichte, oder die einen sehen in der Geschichte hauptsächlich menschliche, andere hauptsächlich göttliche Kräfte wirksam. Alle diese Gesichtspunkte lassen sich vereinigen, sofern sie gegenseitig berichtigt und beschränkt werden. Von jedem Gesichtspunkte aus lassen sich in der Geschichte verschiedene Richtungen verfolgen.

,Es sind immer bestimmte Ausschnitte, welche einestheils die naturwissenschaftliche oder monistische, anderntheils die psychologisch anthropologische und theologische Betrachtung ins Auge fasst. Diese Betrachtungen ergänzen sich gegenseitig, und einer jeden verdanken wir bestimmte Erkenntnisse. Sowohl die organischen Gesetze, welche wir dem zuerst bezeichneten Standpunkte verdanken, als auch die anthropologischen und theologischen Gesetze der übrigen Ansichten enthalten manche Wahrheit. Freilich werden wir volle Klarheit nicht erwarten dürfen. Die geschichtlichen Vorgänge sind zu verschiedenartig und verwickelt, als daß sie sich in eine abstracte Formel hineinzwängen ließen. Es läßt sich nicht einmal sicher ausmachen, ob und inwiefern die Menschheit einen Fortschritt gemacht hat' (18—20).

Unter dem Gesichtspunkt dieser und anderer allgemein herrschender Gesetze, sowie der ihnen zugrunde liegenden Culturideen wird von G. die Geschichte der Menschheit behandelt und nachgewiesen, ,daß Natur- und organische Gesetze, anthropologische und theologische Gesetze in mehr inhaltreicher Weise, ein Substanz- und Causalgesetz in mehr formeller Weise das geschichtliche Leben beherrschen'.

Ein Lieblingsthema des Verfassers ist das soeben angedeutete Problem des Fortschrittes in der Geschichte[1]). Er ist gewissenhaft bemüht, die Licht- und Schattenseiten der einzelnen Zeitalter zu bestimmen und abzuwägen. ‚Der Neuzeit', heißt es S. 120, ‚können wir nur in sehr relativem Maße einen sittlichen Fortschritt zugestehen. Dieser ist mehr durch äußerliche Verhältnisse und Einrichtungen (Schulen, Polizei u. a.) als [durch] innerliche Umwandlung bedingt. Die Natur der Menschen bleibt sich gleich; dies zeigt sich, sobald die zurückhaltenden Schranken und Rücksichten fallen und die Ventile geöffnet werden, dann bricht sie in ihrer alten schrecklichen Größe, ihrer ungebrochenen Kraft und Leidenschaft hervor und tobt sich in Freveln und Verbrechen aus, die früheren Greueln mindestens ebenbürtig sind. Da die moderne Welt ihre Durchschnittssittlichkeit äußeren Anstalten verdankt, kann von einem innerlichen Verdienste nur in beschränktem Sinne die Rede sein. Im großen ganzen bleibt sich in der Geschichte die Größe des moralischen Verdienstes und der Tugend gleich'.

Sehr eingehend behandelt G. die Entwicklung der Freiheit und findet wiederholt Gelegenheit, seine Ausführungen mit der Autorität Sr. Heiligkeit Papst Leos XIII zu stützen, welcher in der bekannten Encyclica den wahren Begriff der Freiheit gegen die Missbildungen der Neuzeit gesichert hat. Für G. war das christliche Mittelalter nicht blos im Besitze sittlicher, sondern auch politischer Freiheit. ‚Ueber Staat und Regierung dachte man so freisinnig wie je einmal, und nicht allein die Theorie, auch die Praxis war weit entfernt von sclavischer Unterwürfigkeit. Zur Begründung des Gehorsams gegen Gesetz und König führte allerdings die mittelalterliche Philosophie die staatliche Gewalt auf Gott zurück; aber man ließ sie 1. zum Unterschied von der kirchlichen Autorität nur mittelbar durch die Gesellschaft von Gott ausfließen . . Nicht als ob jedoch 2. die Gesellschaft damit alle Rechte auf die Regierung abgedankt hätte; diese werden ihr durch Theorie und Praxis in einem bestimmten Umfang gewahrt'. Es wäre zu wünschen, daß dieses Verständnis der mittelalterlichen Staatslehre sich in die weitesten Kreise der Historiker und Juristen verpflanze, welche vielfach auf einen späteren Orden jene Theorien

---

[1]) Vgl. Rankes Weltgeschichte 9 (1888) 2 S. 2 ff.: ‚Wie der Begriff „Fortschritt" in der Geschichte aufzufassen sei', und Buckles Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Arnold Ruge 1² (1864) 143 ff. Zu dem Werke Buckles ist die Leistung Grupps vielfach ein wohlthuendes Gegenstück.

zurückführen, die längst zuvor durch die großen Scholastiker der Vorzeit vertreten wurden. ‚So freisinnig aber das Mittelalter in politischer Hinsicht war, so streng waren dessen religiöse Grundsätze'. Die der Kirche abgekehrte Geschichtschreibung glaubt damit den wundesten Punkt der Vergangenheit aufgedeckt zu haben. Und doch ist alles so klar und natürlich, daß die arg geschmähte Inquisition, schon mit Rücksicht auf die staatlichen Zustände jener Zeit, nur als ein berechtigter Act der Selbsterhaltung gelten muss. ‚Fürst und Volk hatte sich mit gegenseitiger Uebereinstimmung dem Glauben zugewandt, und nachdem einmal die Religion eine geworden war, wurde sie als Staatsreligion betrachtet. Die Kirchengesetze galten als Staatsgesetze, und wie der Staat den kirchlichen Gehorsam erzwang, so behandelte er Abtrünnige als Staatsfeinde. Jede häretische Lehre bekam daher nothwendig immer einen revolutionären Charakter und musste, wenn dies auch nicht an und für sich ihr Zweck war, gegen Kirche und Staat zugleich sich wenden' (84 f.). Selbst Döllinger, der doch schließlich so maßlos ungerecht gegen das Mittelalter wurde, konnte sich einstens dieser Thatsache nicht verschließen. Noch im Jahre 1861 schrieb er: ‚Jene gnostischen Secten, die Katharer und Albigenser, welche eigentlich die harte und unerbittliche Gesetzgebung des Mittelalters gegen Häresie hervorriefen und in blutigen Kriegen bekämpft werden mussten, waren die Socialisten und Communisten jener Zeit. Sie griffen Ehe, Familie und Eigenthum an. Hätten sie gesiegt, ein allgemeiner Umsturz, ein Zurücksinken in Barbarei und heidnische Zuchtlosigkeit wäre die Folge gewesen. Daß auch für die Waldenser mit ihren Grundsätzen über Eid und Strafrecht der Staatsgewalt schlechterdings keine Stätte in der damaligen europäischen Welt war, weiß jeder Kenner der Geschichte' (Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat 51).

Stellenweise nimmt die Darstellung Gs einen hinreißenden idealen Schwung, so S. 134 ff. über ‚Christus und seine Kirche', so S. 171 f. über die ‚Offenbarung Gottes in der Geschichte', wo die ‚Geschichte eine großartige natürliche Offenbarung Gottes heißt, eine Offenbarung, welche die äußere Offenbarung in der Natur um ebensoviel Glanz und Großartigkeit übertreffen würde, als der Mensch über Thiere und Pflanzen erhaben ist, wenn nicht die Sünde eine Trübung desselben verursacht hätte. Viel besser und einleuchtender als im zweckvollen Aufbau der organischen Körper und in der Ordnung der Natur würde man unbedenklich Gottes Dasein und Eigenschaften, den Reichthum und die Fülle seiner schöpferischen Macht in jenen großartigen historischen Erscheinungen, wie etwa an einem Sophokles und Plato, einem De-

mosthenes und Cicero, einem Karl dem Großen und einem Gottfried von Bouillon, einem Dante und Shakespeare, aber auch an einem Alcibiades oder Goethe erweisen können, wenn nicht die Menschen die ihnen von Gott gegebenen Gaben und Anlagen in ihrem sündigen Sinne verwenden und gestalten würden. Gott erschuf die Fülle der Völker und den zauberhaften Reichthum der Geister, er gab dem Dichter und Künstler die schöpferische, weltabspiegelnde Phantasie, dem Denker die Schärfe des Geistes, den Gesetzgebern und Richtern die umsichtige Beurtheilung aller menschlichen Verhältnisse, dem Staatsmann den weiten Blick, dem Heiligen und Geistlichen die Gnade, um den Reichthum seines Wesens auszubreiten und seine Herrlichkeit zu offenbaren. Allein die Menschen sahen ihre Natur und Kräfte als eigensten Besitz und ihr eigenes Werk an, sie wollten nicht der Richtung und den Gesetzen folgen, die ihnen Gott gab, sie suchten ihr Heil und ihre Seligkeit auf eigenen Wegen. Aber Gott führte ihre Bemühungen ad absurdum, er offenbarte sich negativ in der Geschichte, indem er die Hohlheit, die Fruchtlosigkeit und das Elend rein irdischer, ästhetischer und politischer Bestrebungen in alter und neuer Zeit aufdeckte. Griechen und Römer erstarben, der Glanz des Ritterthums erlosch, und der moderne Staat, der Abgott vieler, wankt auf thönernen Füßen. Die Geschichte ist eine große Apologie Gottes, ein laut redendes Zeugnis, ein hell tönender Preisgesang auf seine Gerechtigkeit und Liebe. Strafend und belohnend übt Gott das Amt des höchsten Herrn und Richters über die Menschheit und macht ihr seine Gegenwart fühlbar. — Wie in einem Brennpunkt vereinigten sich die Strahlen seiner Gerechtigkeit und Liebe in der alles überragenden Erscheinung Christi, in der Mitte und Fülle der Zeiten. Hier erhebt sich die Geschichte über sich selbst hinaus und mündet ein in eine höhere himmlische Sphäre, eine Richtung, welche durch das alttestamentliche Gottesreich vorbereitet und durch das neutestamentliche fortgesetzt wird'.

Während der erste Band das System der Cultur klarlegt, befasst sich der zweite unter dem Eingangs angegebenen besonderen Titel mit der Geschichte der Cultur. G. verfügt auch hier über ein erstaunliches, den entlegensten Gebieten angehöriges Material. Der Stoff ist lichtvoll geordnet, die Beobachtung feinsinnig, der Ausdruck durchwegs charaktervoll. Um in das innere Fühlen und Denken der Menschheit und ihrer einzelnen Gruppen einzudringen, untersucht der Verfasser in den ersten beiden Abschnitten die das Leben sichernden, schützenden, erhaltenden und regelnden Bedingungen, ‚die menschlichen Lebensformen': Das Kriegswesen, das Sicherheitswesen, das Wirtschaftsleben — die

Sitte und die materiellen Bedürfnisse, die geselligen Verhältnisse, die Familienverhältnisse, Tod und Begräbnis. Daran schließt sich in gedrängter Form die Geschichte des Rechtes, des Staates und der Moral. ‚Alle wichtigen Lebenserscheinungen und Lebensäußerungen kommen hier zur Darstellung, und aus der gesammten Weltliteratur wird das culturhistorische Mark ausgehoben‘.

Der dritte Abschnitt des zweiten Bandes: ‚Geschichte der Lebensauffassung und Lebensideale‘ (S. 115—502) rückt das ‚rein natürliche und alltägliche Volksleben‘ in den Vordergrund und zeigt, wie das einfache Volk lebte und dachte. Der Orient, Griechen und Römer, Christus und das Christenthum, das Mittelalter und die Neuzeit ziehen an dem Geiste des Lesers vorüber; die Auswahl der Belege ist bestimmt lediglich durch ihren culturgeschichtlichen Gehalt. Die dunkeln Seiten des Mittelalters werden nicht verschwiegen, aber überall tritt das segensvolle Walten der Kirche und ihrer Einrichtungen hervor: ‚Das Papstthum zeigte in glänzender Weise, wie es allein imstande war, die Fürsten Zucht zu lehren‘ (59). Gregor VII, der hl. Bernhard, Dominicus und Franciscus gelten dem Verfasser als wahre Reformatoren: ‚Diese erhabenen Geister haben den Klerus aus der Umklammerung der Welt herausgehoben, haben die weltliche Macht, den Reichthum und Genuss verachten gelehrt und den Weg des beschaulichen Lebens gewiesen‘ (273; vgl. 24). Dagegen ‚steckte in der neuen Frömmigkeit und Religiösität der häretischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts ein Giftwurm — es thut uns leid, dies aussprechen zu müssen — und dieser Giftwurm war nichts anderes als der Eigendünkel der Reformatoren. Grillparzer, bekanntlich sonst kein eifriger Katholik, hat dies ganz richtig herausgefunden: „Es heißt den Glauben reinigen“, sagte er treffend, „daß Gott erbarm! Der Glaube reint sich selbst in reinen Herzen. Nein, Eigendünkel wars, Eigensucht, die nichts erkennt, was nicht ihr eigenes Werk“. Dieser Eigendünkel, dieser Freiheitsdrang und diese Neuerungssucht war der Giftwurm, welcher den Glauben selbst zerfraß und jene Zweifelsucht und jenen unruhigen Verbesserungstrieb erzeugte, welcher in der Revolution zum vollen Ausbruch kam. Der Rationalismus und die Revolution, das sind die ersten Kinder der Reformation, in England und Holland erzeugt und von da auch auf katholischen Boden verpflanzt‘ (341).

Ganz anders die Blüten echt katholischen Geistes: ‚Der höchste Ruhm und der glänzendste Schmuck der Kirche sind jene Wunderwerke der Heiligkeit und Weisheit, die sie in sich hervorbrachte.

Engel im Fleische, Männer voll Weichheit, Milde und Liebe, und doch voll Kraft und Entsagung, Frauen voll Opfermuth und Stärke bilden ihren Heldenstaat. Das Herz erfüllt sich mit Jubel, die Seele mit unnennbarer Wonne, wenn sie an jene erhabene Reihe heiliger Gestalten denkt, die durch alle Jahrhunderte den Triumph Christi verkündigen. Keine Zunge und keine Sprache kann ausdrücken, was das Herz bei dieser hehren Anschauung fühlt. Was ist ein Lessing, ein Kant, ein Schleiermacher gegen einen hl. Ignatius, Bernhard, Franciscus, und ein Friedrich der Große gegen Ludwig den Heiligen?' (215).

Sehr beherzigenswert für die Kritik gewisser Berichte ist eine Bemerkung S. 306: ,Diejenigen, welche gewohnt sind, von einzelnen Erscheinungen, einzelnen besonders deutlich sich aufdrängenden Scandalgeschichten auf die Gesammtheit eines Standes zu schließen, mögen sich daran erinnern, daß in der Geschichte der Vergangenheit wie in der täglichen Zeitgeschichte viel weniger von der Regel als von der Ausnahme die Rede ist, daß das geschichtliche wie Tagesgerücht vom Außerordentlichen und Seltenen sich nährt und daß etwas um so größere Aufmerksamkeit erregt, je stärker und unerwarteter eine Thatsache eintritt. Man berichtet von Hunderten nicht, die ihr Tagewerk in friedlicher und emsiger Arbeit dahinbringen, während mit der That des einen alle Spalten sich füllen, der seinen eigenen gefährlichen Weg wandelte und darauf zugrunde gieng. Das friedliche und stille Schaffen zahlloser eifriger Seelenhirten, ihre emsigste Thätigkeit reicht nicht aus, eine einzige schwarze That ihres Genossen aus den Annalen der Geschichte zu tilgen.' Im Anschluss an diesen Gedanken wird es nicht befremden, wenn der Verfasser S. 59 den Satz ausspricht: ,Das zehnte dunkle Jahrhundert (saeculum obscurum) ist zwar durch die Theodoras und Marozias übel berüchtigt, und der Bischof Rather meldet Uebles von Geistlichen, die auf die Jagd giengen und Schauspiele und Prunk liebten; allein dieses und die zwei darauf folgenden Jahrhunderte waren vielleicht die lautersten von allen Zeiten.'

Wird das Werk Gs die verdiente Anerkennung erfahren? — ,Leider ist die Thatsache zu constatieren', heißt es S. 501, ,daß die katholischen Gelehrten besonders in Deutschland nicht jene Anerkennung finden, die sie verdienen. Das Volk schätzt die Wissenschaft nicht, die gebildeten katholischen Laien halten die katholische Literatur für nicht fein und gediegen genug, und die Akatholiken bekümmern sich von vornherein um nichts Katholisches. Im Gegentheil sucht man die Erzeugnisse katholischer Wissenschaft todt

zu schweigen oder herunterzusetzen[1]), und viele Literaturblätter pflegen ein Urtheil zu fällen, ohne genügende Einsicht genommen zu haben. Daraus erklärt es sich, daß in keinem Lande schwerer wie in Deutschland der katholische Gelehrte oder Dichter eine allgemeine Anerkennung erntet. Trotz aller Kunst hätte ein Lacordaire, Lenormant, Ozanam, Dupanloup oder Didon in Deutschland es nicht so weit gebracht, wie in ihrem Heimathland. Auch in England ist der Ton katholischen Schriftstellern gegenüber viel achtungsvoller, man behandelt sie nicht von vornherein als unwissenschaftlich und verachtet ihre Ansichten nicht als puren Unsinn. Trotzdem ist gegründete Hoffnung vorhanden, daß die Zukunft gegen das Katholische gerechter werden wird. Man wird wieder einsehen lernen, nicht nur was für eine mächtig conservative Macht die katholische Kirche ist, sondern welche reiche Quelle reinster Poesie und erhabenster Anschauung ihre Glaubenslehre ist. Gerade von dem rein menschlichen Standpunkte aus, den die Gegenwart einnimmt, vom Standpunkte der Philosophie und Geschichte, erhebt sich die Sehnsucht nach einer übersinnlichen und übernatürlichen Macht, welche dem Leben tiefen Inhalt gibt. Das rein Natürliche, das Durchsichtige und Diesseitige langweilt auf die Dauer, man will etwas Jenseitiges, Unbegreifliches und Geheimnisvolles. Wo man alles begreift und durchschaut, findet die Begeisterung, der dem Menschen natürliche Unendlichkeitsdrang und sein Verehrungsbedürfnis keine Nahrung. Der Schönheits- und Geniecultus kann dieses Bedürfnis nicht stillen, ihm entspricht nur die Offenbarung Gottes, seine alttestamentliche Majestät, seine Liebe und Gnade in Christus und seine allumfassende Fürsorge in der Kirche.'

Mit diesen Worten schließt der Verfasser seine schöne Arbeit, die ohne Frage eine Zierde der katholischen Literatur ist und der die gebürende Würdigung nicht fehlen möge.

Emil Michael S. J.

[1]) ‚Es ist bezeichnend für die jetzige deutsche „Wissenschaftlichkeit", daß man einen Forscher wie Johannes Janssen, den gründlicher Fleiß, Wahrheitsliebe und eine durch seinen besonderen Standpunkt bedingte subjective Geschichtsauffassung kennzeichnen, in ehrenrühriger Weise angreift. Man vermag Subjectivität nicht von mala fides zu unterscheiden; und man ist gewissenlos genug, die so gewonnenen Ansichten offen auszusprechen; freilich ist Ritterlichkeit nicht eben die Sache deutscher Gelehrter'. Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen (39. Auflage 1891) S. 73.



Moses bar Kepha und sein **Buch von der Seele.** Von Dr. Oskar Braun. Freiburg i. B., Herder, 1892. VIII, 166 S. 8.

Die syrische Philologie und Literatur hat in den letzten Jahren, nachdem die Zingerle, Mösinger, Wenig, Martin heimgegangen sind, und Bickell, unter den jetzt lebenden Kennern des Syrischen bekanntlich einer der ersten, durch anderweitige Arbeiten[1]) diesem Fache mehr entzogen wird, auch im Kreise katholischer Gelehrter wieder zahlreiche Bearbeiter und Förderer gefunden. Einer der neuesten und zugleich der fruchtbarsten ist der Lazarist Paul Bedschan (Bedjan), von Geburt ein Perser. Außer Uebersetzungen ins Neusyrische[2]) und einem Andachtsbuche in demselben Dialekte[3]) hat derselbe das chaldäische Brevier[4]) revidiert, und nachstehende Werke veröffentlicht: 1. Acta martyrum et sanctorum[5]), worin viele bisher unedierte Stücke, 2. eine neue nach Hss. verbesserte Ausgabe des Chronikon von Barhebräus[6]), 3. einen Auszug aus 11 ökumenischen Concilien[7]), 4. die bis jetzt ganz unbekannte Geschichte des Patriarchen Jahballaha[8]), 5. die dem hl. Ephräm zugeschriebene Geschichte des ägyptischen Joseph, und zwar zweimal, zuerst mit neuen Zusätzen zu den Fragmenten bei Overbeck[9]), von Lamy in dem unten zu nennenden Werke wieder abgedruckt; und dann vollständig, mit den inzwischen aufgefundenen zwei letzten Büchern[10]). Von anderen Orientalen ist, außer Clemens Joseph David, zuletzt Erzbischof von Damascus für die Syrer[11]),

[1]) In der Wiener Ztschr. f. Kunde des Morgenlandes, 5 (1891) 79 ff. 191 ff. 271 ff. hat Bickell eine für die Textkritik des Buches der Proverbien sehr wichtige Abhandlung geliefert, und im laufenden Jahrg. derselben Ztschr. eine ähnliche Arbeit zum Buche Job begonnen, überdies eine gleichartige Behandlung einiger Theile des Ecclesiasticus in Aussicht gestellt. [2]) *Imitatio Christi*, 1885, 255 p. 8; *Histoire sainte*, 1888; diese wie alle noch zu nennenden Publicationen Bedschans sind Verlagswerke von Maisonneuve & Comp. in Paris. [3]) *Manuel de piété* ou livre de prières, de meditations etc. 2. éd. 1892, 516 p. 8. [4]) *Breviarium chaldaicum*. 3 voll. 1886—87. 1320 p. gr. 8. [5]) Vol. I: 1890. X, 550 p.; II: 1891. XIII, 688 p. 8.; der 3. Band wird noch dieses Jahr erscheinen. Leider sind nur 50 Ex. für den Handel bestimmt. [6]) *Chronicon syriacum*, 1890. VIII, 600 p. gr. 8. [7]) *Compendium conciliorum oecum. undecim*, 1888. II, 242 p. 8. Aus dem Lat. ins Arabische und aus diesem von Mar Joseph 1693 ins Syr. übersetzt. [8]) *Histoire de Mar Jab-alaha patriarche, et de Raban Sauma*. 1888. XII, 188 p. 8. [9]) *S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei* aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, p. 270—330, hier unter Baläus' Werken. [10]) Erste Ausg. 1887; die 2. A., auch mit Buch 11 und 12 und der Translatio Josephi: *Histoire complète de Joseph*. 1891. XI, 368 p. 8. [11]) Ist seit 4. Aug. 1890 nicht mehr unter den Lebenden, unter denen ihn die Gerarchia

besonders zu nennen der Maronite Gabriel Cardahi, Professor des Arabischen und Syrischen am Collegium der Propaganda. Von ihm haben wir aus den letzten Jahren eine Ausgabe des ‚Paradieses' von Ebedjesu[1]) und ein größeres syrisch-arabisches Wörterbuch mit dem Titel: Bar libba arab. al-Lubab (‚Quintessenz' des Sprachschatzes[2]), von dem eine syrisch-lat. Ausgabe in Bälde erscheinen soll unter Mitwirkung des P. Heinrich Gismondi S. J., Professor der hl. Schrift und der orientalischen Sprachen an der Gregorianischen Universität in Rom. Letzterer hatte etwas früher einige Stücke des vorgenannten ‚Paradieses' von Ebedjesu[3]) herausgegeben, und ließ später eine syrische Grammatik mit Chrestomathie[4]) zunächst für seine Zuhörer folgen. In der Zeitschrift der Bollandisten sind mehrere syrische Acten von Heiligen publiciert worden: die des Abdulmasich und des Pethion von J. Corluy S. J.[5]), die des Mari und Kardagh von J. B. Abbeloos[6]), die des Abraham Kidunia von Thomas Joseph Lamy[7]); weitere Publicationen dieser Art werden noch folgen. Die von dem zuletzt genannten Löwener Professor begonnene, prächtig ausgestattete, leider aber an Druckfehlern und andern Fehlern reiche Ausgabe von Hymnen und Reden St. Ephräms ist zum Abschlusse gekommen[8]). Durch kleinere Arbeiten haben zur Förderung der syrischen Studien außerdem noch mehrere Andere beigetragen, wie Forget, Tixeront, Parisot, Adolf Baron d'Avril[9]), Ugolini u. A.

Das neueste Unternehmen auf diesem Gebiete ist die Herausgabe eines Cursus patrologiae syriacae nach dem einst von

---

catt. noch 1892 aufführt. Seine letzte Arbeit, über den Ritus und die Liturgie seiner Kirche, steht in der Revue des égl. d'Orient 1888—90.

[1]) *Abd-jachoua Es-soubaoui,* Le Jardin des delices expliqué et annoté. 2 voll. Beyrouth, impr. cath., 1889. 129 p. 4. [2]) *Al-Lobab.* Dictionnaire syriaque-arabe. 2 voll. Ibid. 1881—90. 1262 p. 8. [3]) *Ebed-Jesu Sobensis* Carmina selecta ex libro ‚Paradisus Eden'. Ed. et lat. redd. Ibid. 1888. XVI, 128 p. 8. [4]) *Linguae syriacae* grammatica et chrestomathiola c. gloss. Ibid. 1890. IV, 88, 80, 38 p. 8. [5]) *Analecta Bolland.* 5 (1886) p. 5—52, 7 (1888) 1—44. [6]) Ibid. 4 (1885) 43—138, 9 (1890) 1—106. [7]) Ibid. 10 (1891) 1—49. [8]) *S. Ephraemi Syri* Hymni et Sermones quos e codd. descriptos ed. latinitate donavit variis lectt. instr. etc. Mechlin, Dessain, 1882—89. 3 voll. 4. [9]) D'Avrils seit langem vergriffene vortreffliche Schrift: La Chaldée chrétienne hat die Revue des églises d'Orient im Jahrg. 1891 wieder abgedruckt; im Jahrg. 1890 steht von demselben eine Geschichte der melchitischen Kirche.

Migne gefaßten Plane. An der Spitze steht Graffin, Professor des Syrischen an der freien katholischen Facultät in Paris, ein noch junger, aber, wie die Inangriffnahme dieses Planes zeigt, unternehmender Gelehrter. Der syrische Text, dem eine lateinische Uebersetzung zur Seite steht, wird in der sog. jakobitischen Schrift (Serta) gegeben und durchweg vocalisiert. Zur Erzielung einer größeren Correctheit ließ der Verleger Didot eine Schrift gießen mit Lettern, an deren Körper die Vocalzeichen mit den Consonanten vereinigt sind. Dazu war eine langwierige Vorarbeit nothwendig, um unter den 6—700 möglichen Combinationen die wirklich vorkommenden 380 herauszubringen; Zeichnung und Gravierung sind von zwei Künstlern, die durch ähnliche Arbeiten für die Nationaldruckerei bereits bewährt sind[1]). Jedem Autor wird ein Lexikon aller bei ihm vorkommenden Wortformen beigegeben. Der Preis jedes Bandes von rund 500 Seiten (2 Columnen) ist auf 20 Francs fixiert. Die ersten zwei Bände, enthaltend Aphraates, sind in diesem Jahre bereits erschienen; die folgenden Bände sollen die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus und die biblischen Apokryphen bringen. Im Interesse der Herstellung einer möglichst fehlerfreien Ausgabe der Texte und einer möglichst richtigen Uebersetzung erlaube ich mir einen dringenden Wunsch auszusprechen; da mir noch kein Exemplar zu Gesichte gekommen ist, weiß ich nicht, ob man diesem Wunsche nicht schon zuvorgekommen ist. Die Kenntnis des Syrischen hat in neuester Zeit große Fortschritte gemacht; desungeachtet gibt es in demselben noch manche ungelöste Räthsel, bei denen gerade die ausgezeichnetsten Fachgelehrten ein Non liquet aussprechen, während minder Bewanderte gerne den Knoten durchhauen. Ferner steht in den Wörterbüchern recht viel Unrichtiges, auch Payne Smith ist nicht überall ein zuverlässiger Führer. Endlich was die bisherigen Ausgaben betrifft, so haben nicht alle Schriftsteller so gute Bearbeitung gefunden wie Aphraates durch Wright, Cyrillonas und Isaak von Antiochien durch Bickell, Joh. v. Ephesus durch Land, die Apokryphen durch Lagarde; mehrere andere Editionen und Uebersetzungen wimmeln von Fehlern, wie zB. Ephräms Werke. Auch sind die Emendationen guter Kritiker zu den Ausgaben in

---

[1]) Daß Lethielleux für den Cursus Scripturae sacrae nicht eine ähnliche Sorgfalt und Mühe angewendet, und es unterlassen hat, die dort in Verwendung kommende hebräische Schrift auf den gleichen Kegel wie die lateinische Schrift gießen zu lassen, und zwar sowohl für Petit wie für Garmond, ist zu bedauern; das häufige Sperren der Zeilen verunstaltet den Druck.

den mannigfaltigsten Zeitschriften und Magazinen zerstreut, und werden deren recht viele leicht übersehen. Wenn ich nun auch nicht daran zweifle, daß Graffin und seine Mitarbeiter der großen Aufgabe, die sie sich gestellt, gewachsen sind, so bleibt doch wahr, daß vier Augen mehr sehen als zwei, und sechs mehr als vier usw. Warum sollte das eminente Wissen eines R. Duval, Th. Nöldeke, G. Hoffmann, G. Bickell, J. Guidi nicht in Anspruch genommen werden für ein so monumentales Werk, dessen innerer wissenschaftlich-literarischer Gehalt dadurch bedeutend erhöht wird, für dessen mehr äußere, typographische Vollkommenheit man mit Recht keine Kosten und Mühen scheut? In Paris selbst kann man Duval zu Rathe ziehen, auch Zotenberg; es würde aber dem Werke nicht schaden, wenn man beispielsweise auch an Nöldeke und Bickell gleichzeitig die Druckbogen zur Revision schicken würde. Thäte man dieses, was hier vorgeschlagen wird, oder Aehnliches nicht, so stünde zu befürchten, daß das Werk rücksichtlich seines inneren Wertes und seiner Brauchbarkeit nicht wenig hinter dem zurückbleibe, was man von solchen Publicationen zu erwarten berechtigt ist.

In dem Verfasser der Schrift, die wir hier zur Anzeige bringen, begrüßen wir einen neuen hoffnungsvollen Forscher auf diesem Gebiete. Das Buch ist eine Erstlingsschrift, enthält aber doch bereits schöne Resultate selbständiger fleißiger Untersuchungen, und ist daher ein vielversprechendes Pfand fernerer tüchtiger Arbeiten. Nicht wenig Förderung in seinen Studien und Arbeiten schöpfte er aus dem intimen wissenschaftlichen Verkehr mit einem ausgezeichneten Fachgelehrten Prof. Ignazio Guidi, welchen er während seines zweijährigen Aufenthaltes in Rom zum ‚Lehrer‘ hatte (S. VI).

In Rom copierte Br., außer vielen anderen syrischen Stücken, die Abhandlung ‚über die Seele‘ vom jakobitischen Bischof Moses bar Kepha († 903), deren Uebersetzung in dem Buche vorliegt. Der Uebersetzung schickt Br. eine Lebensskizze des Verfassers voraus mit einer Uebersicht seiner sehr zahlreichen Schriften und mit Notizen über einige Punkte seiner Lehre, und läßt im Anhange ausführliche Anmerkungen folgen, worin er zur Vergleichung viele Aussprüche anderer syrischer Schriftsteller beizieht, meist solche, die Br. selbst aus römischen Hss. gesammelt hatte; viele dieser Citate betreffen die Eschatologie, einen Gegenstand, welchen Br. ausführlicher in dieser Ztschr. (oben 273) behandelt hat. Ich bewundere den Muth, womit der junge Gelehrte sich die Aufgabe stellte, diese Schrift aus einer einzigen so verderbten Handschrift zu übersetzen; fast auf jeder Seite der Uebersetzung findet man Spuren von

diesem Zustande der Handschrift, wenn es der Uebersetzer auch nicht ausdrücklich sagte. Aber dieser Muth ist lobend anzuerkennen; denn er zeigt den großen Eifer, der sich durch keine Schwierigkeiten abschrecken läßt, und trägt dazu bei, rascher zur Tüchtigkeit und Meisterschaft auf diesem Gebiete zu gelangen.

Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten syrische Handschriften dem Leser zu bereiten pflegen. Vor allem infolge der wie im Arabischen so auch im Syrischen so gewöhnlichen Verwechslung von ähnlichen Buchstaben. Es werden in den Handschriften vielfach mit einander verwechselt: א und ת, ב und כ, ד und ר, ח und ני und ינ und יי und נג und יש und שי, ל und ע (in der Estrangelaschrift auch nach rechts nicht verbundenes נ und ע bezw. ל), י und ש, מ und קנ und ונ, ו und ק usw. Die Verderbnis wurde noch dadurch vermehrt, daß Abschreiber oft den Sinn nicht auffaßten, zB. bei Fremdwörtern und Eigennamen, daß sie in ihrer Nachlässigkeit ein י zuviel oder zuwenig setzten, die Partikeln ו und ד unrichtig hinzufügten oder wegließen, daß sie Wörter und ganze Zeilen infolge von Homoioteleuton übersahen oder doppelt schrieben (Dittographie) usw.

Viele verderbte Stellen hat Br. zu verbessern gesucht, nicht wenige mit Glück; jene Stellen, deren Heilung ihm nicht gelungen ist, hat er durch Punkte und Anmerkungen als solche kenntlich gemacht. Dieses Verfahren ist sehr zu billigen, und zeigt mehr den gewissenhaften und gründlichen Forscher, als wenn er durch ein Quidproquo die Uebersetzung gefälliger gemacht hätte. Manche der für jetzt noch dunkel gebliebenen Stellen werden bis zu dem hoffentlich bald erfolgenden Abdruck des Originals Aufhellung erfahren, besonders durch Rücksichtnahme auf die oben erwähnten Buchstaben-Verwechslungen. Auf diese Weise hat der Herausgeber unter anderem in dem Texteworte Gugron den Namen der Stadt Lugdunum Lugdon gefunden, indem er ל für נ und ד für ר substituierte (S. 87); so hat ihm Bardenhewer das מתמנותא in מתתויניתא[1]) verbessert (S. 121); S. 101 muss תוקנא ‚Gerüst‘, ‚Lehrgerüst‘ statt תומא (also קנ st. מ) gelesen werden; S. 112 Anm. 3 lies ועברין st. ועבדין (כ statt ב und ר statt ד[2]). Zur

---

[1]) So, mettaujānjātā, nicht mettaujānātā, ist zu lesen Lit. Rdsch. 1892, 2 col. 39. [2]) Das in einem Codex geschriebene Bet ʿArmai (oben S. 300 Anm. 2) steht sicher für Bet Garmai (also ע für ג), wie wir aaO. corrigiert haben; vgl. dieselbe Verwechslung bei Castelli-Michaelis S. 321: חרוגא für חרועא ebd. 325, von R. Duval (Gramm. syr. S. 37[2]) irriger Weise für gleichberechtigt genommen. Ein ebenso entstandener alter Schreib- oder Lesefehler ist wohl auch עולעלא turbo, procella (bei Castelli-Mich. 651),

Notiz über Elias von Anbar, ‚Diakon‘ (S. 135 A. 2.) vgl. die ohne Zweifel richtige von Bickell herrührende Bemerkung oben S. 276[3]. — Amvai wäre, nach Nöldekes begründeter Erklärung, zu lesen Amoe (ʿAmôê), Koseform für ʿAmmanuel.

Johannes Heller S. J.

עלעלא statt גלגלא (ebd. 150), da nur letzteres eine entsprechende Etymologie hat (r. galal, Hebr. galgal viell. doch auch ‚Wirbelwind‘), während Duval aaO. das umgekehrte behauptet.

Analekten.

Zum Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung. Im ersten Quartalheft des gegenwärtigen Jahrganges der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie bemühten wir uns, einige Angriffe zurückzuweisen, die Fr. Thomas Esser gegen uns in dem Jahrbuche für Philosophie und Theologie richtete. Wir hatten es mit Angriffen zu thun, die wir auch jetzt noch trotz des gegentheiligen ‚Bewusstseins' des Fr. Thomas Esser als Ausfälle gegen ‚unsern geringen wissenschaftlichen Ruf' zu bezeichnen keinen Anstand nehmen. Es gibt eben in der wissenschaftlichen Welt objective Normen, nach denen Bekämpfungen wissenschaftlicher Anschauungen von Ausfällen gegen wissenschaftliche Gegner unterschieden werden. Und so lange jene gelten, müssen Vorwürfe, wie sie uns gemacht wurden, daß wir nämlich die klarsten Regeln der Logik nicht kennen, Proben von unserer Unkenntnis der Dialektik ablegen, und augenscheinlicher Verdrehung der Begriffe uns schuldig machen, offenbar zu den letzteren gerechnet werden.

Die Erwiderung beginnt mit der Erklärung: ‚Auf ihre (der „Beschwerdeführung") Ausführungen im einzelnen einzugehen, wäre verlorene Mühe. Wir überlassen den Lesern das Urtheil'. Ob es dem guten Tone entspricht, daß der Angreifer in dieser Weise die Vertheidigung des Angegriffenen abweist, möge Fr. Thomas Esser mit sich selbst ausmachen. Von unserer Seite erlauben wir uns, der unmaßgeblichen Meinung zu sein, daß, falls er die verletzenden Vorwürfe, zu deren Abwehr wir die ‚Beschwerdeführung' schrieben, nicht zurücknehmen wollte, es nicht verlorene Mühe, sondern Pflicht der Gerechtigkeit gewesen wäre, auf ihre Ausführungen im einzelnen einzugehen, und zu zeigen, daß es uns nicht gelang, die Grundlosigkeit seiner Vorwürfe darzuthun, und wir es uns mithin gefallen lassen müssen, bei seinen

Lesern als ein Mann zu gelten, der, weil er nicht einmal die Dialektik kennt, und die von einander verschiedensten Begriffe nicht zu unterscheiden weiss, in wissenschaftlichen Fragen nicht gehört zu werden verdient.

Unmittelbar an diese Erklärung schließt sich folgender gewiss nicht schmeichelhafte Satz: ‚Nur eines wollen wir bemerken, daß dieselbe (die „Beschwerdeführung"), soweit sie sachlich ist, von vorn bis hinten auf einem Paralogismus beruht, den nicht wir, sondern lange vor uns die hl. Augustinus und Thomas aufgedeckt haben'. Zuerst möchten wir vom Fr. Thomas Esser auch nur einen einzigen Satz unsers Aufsatzes namhaft gemacht hören, der nicht sachlich wäre, das heisst, der nicht ein Moment in dem Beweise bildet, daß die von Fr. Thomas Esser gegen uns erhobenen Vorwürfe ungerecht seien. Denn mit aller nur wünschenswerten Klarheit bezeichneten wir als den ausschließlichen Zweck unserer Arbeit, nicht die Vertheidigung unserer Ansicht, nicht die Bekämpfung der gegentheiligen, sondern die Zurückweisung der schwerwiegenden Vorwürfe des Fr. Thomas Esser. Und nun, wo ist der Beweis, daß unsere Arbeit unter dieser Rücksicht betrachtet von vorn bis hinten auf einem Paralogismus beruht, und deshalb untauglich ist, uns von den gemachten Vorwürfen zu reinigen? Vergebens sucht man darnach; Fr. Thomas Esser ist mit vollständiger Ignorierung des eigenthümlichen Zweckes, den unser Aufsatz verfolgte, ganz in dem Gedanken befangen, derselbe sei zum Angriffe wider seine Ansicht, und zur Vertheidigung der unsrigen verfasst. Und daraus erklärt es sich, daß er neuerdings mit den alten Vorwürfen gegen uns auftritt, ohne irgend eine Rücksicht auf das zu nehmen, was wir zu ihrer Widerlegung vorbrachten. Man höre nur die Begründung seiner Behauptung, unsere ‚Beschwerdeführung beruhe von vorn bis hinten auf einem Paralogismus'.

‚P. Stentrup behauptet S. 165, damit ein Sein ein anfangendes sei, genügt es, daß ihm sein Nichtsein der Natur nach vorausgehe. Aber worauf alles ankommt, ist eben die Natur des Anfanges'. Wer sollte da nicht glauben, es sei an jener Stelle unsere Absicht gewesen, die Frage über die Unmöglichkeit einer ewigen Weltschöpfung zu behandeln, und doch — wir sprechen es daselbst deutlich aus — sind wir ausschließlich mit dem Nachweise beschäftigt, daß eine Bemerkung des Fr. Thomas Esser zu unserm, in einer eigenen Abhandlung geführten Beweise für die gesagte Unmöglichkeit, mit unserm Gedankengange nichts zu thun habe, ja, wenn dieser aufgefasst worden wäre, gar nicht hätte gemacht werden können. Aber darum kümmert sich Fr. Thomas Esser nicht; er reisst einen Satz aus dem Zusammenhange los und verarbeitet denselben in seiner Weise, um nicht zugeben zu müssen, was er nicht leugnen konnte, daß seine damalige Bemerkung wider uns gegenstandslos war und uns gar nicht berührte. Mit vollem Rechte könnten wir deshalb

jede weitere Discussion mit ihm ablehnen; allein da er sich in seiner Abhandlung auf das Urtheil der Leser unserer Zeitschrift beruft, halten wir es für angezeigt, ihm auf dem Wege zu folgen, den er einzuschlagen für gut fand, um den Lesern das Urtheil zu erleichtern.

‚Von den alten Vertheidigern einer ewigen Schöpfung, sagt er, berichtet ja der hl. Augustinus (de civ. Dei lib. XI c. 4): a Deo quidem (mundum) factum fatentur, non tamen volunt temporis, sed suae creationis initium. Einen Anfang geben dieselben also zu; aber es gibt nach ihnen für die Welt bloß ein principium originis, aber nicht ein principium durationis. Es ist also vergebliche Mühe, wenn P. Stentrup seine Gegner bekämpft, weil sie im Begriffe des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden.‘ In der That eine merkwürdige Folgerung: Augustinus bezeugt, daß es solche gab, die nicht etwa nur die Möglichkeit, sondern auch im Widerspruch mit der Offenbarung die Thatsächlichkeit und Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung aufstellten, und mithin wohl ein principium originis, nicht aber ein principium durationis annahmen. Folglich ist es für P. Stentrup vergebliche Mühe, den Nachweis zu versuchen, daß der Begriff des Seinsanfanges unzertrennlich mit dem Begriffe des Geschöpfes verbunden ist, und somit eine ewige d. h. anfangslose Welt undenkbar ist. Wenn wir diese Folgerung als berechtigt anerkennen wollten, dann hätte es wahrlich einer Berufung auf den Bericht des hl. Augustinus über ältere Vertheidiger einer ewigen Weltschöpfung nicht bedurft; es hätte genügt, auf neuere Gelehrte hinzuweisen, die entweder eine ewige Weltschöpfung für möglich halten, oder wenigstens mit Fr. Thomas Esser es für unnachweisbar erachten, daß die Welt außer dem principium originis auch ein principium durationis haben müsse. Außerdem wären bei der gleichen Voraussetzung, wie es leicht durch Beispiele gezeigt werden könnte, Folgerungen in anderen Materien zuzulassen, die Fr. Thomas Esser gewiss zurückweisen würde.

Aber vielleicht beabsichtigte auch Fr. Thomas Esser nicht so sehr auf jene Schlussfolgerung sich zu stützen, als vielmehr die Autorität des hl. Augustinus für die Ansicht anzuführen, daß eine Schöpfung ohne Anfang ihrer Dauer durchaus nicht als undenkbar gelten darf. Es scheint das ja aus seiner obigen Bemerkung hervorzugehen, daß nicht er, sondern lange vor ihm der hl. Augustinus den Paralogismus aufgedeckt habe, an dem unsere ‚Beschwerdeführung‘ leiden soll. Wir glauben indes, daß die Berufung auf den hl. Augustinus kaum eine glückliche zu nennen ist. Denn wenn auch der heilige Kirchenvater an der angezogenen Stelle, wo er gar nicht nach der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung fragt, sondern nur einen Grund zurückweist, den die Gegner der zeitlichen Weltschöpfung für die Nothwendigkeit einer ewigen vorbrachten, sich damit begnügt, den von Fr. Thomas Esser angeführten

Worten hinzuzufügen: ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, so spricht er sich doch an andern Stellen in einer Weise aus, die keinen Zweifel an seiner Ansicht aufkommen läßt. Man möge uns gestatten, seinen Werken die eine oder die andere Stelle zu entnehmen. Im fünfzehnten Hauptstücke des zwölften Buches seiner Bekenntnisse handelt er von den rein geistigen Geschöpfen, die er unter dem Namen der sapientia creata zusammenfaßt und sagt unter anderm von dieser: Nec tamen tibi Deo coaeterna, quoniam non sine initio; facta est enim. Geschaffen sein und einen Seinsanfang haben ist ihm das Gleiche. Und etwas weiter unten: Et si non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae prior omnium creata est, ante illam tamen est ipsius Creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae. Das heißt denn doch wohl mit dürren Worten: Geschaffen sein besagt, von Gott, dessen ganze Ewigkeit vorausgeht, den Anfang des Seins empfangen. Den nämlichen Gedanken wiederholt er l. 1 cont. advers. leg. et prophet. c. 2, wo er erklärt, wie das In principio Gen. 1, 1 zu verstehen sei: Ut principium sit, ex quo esse coeperunt. Non enim Deo coaeterna semper fuerunt, sed facta initium, ex quo esse inciperent, acceperunt. Uns scheint es also offenbar zu sein, daß der hl. Augustinus zur Zahl jener gehört, die im Begriffe des Geschöpfes den Begriff des Seinsanfanges eingeschlossen finden. Aber das sind nur nebensächliche Bemerkungen; kommen wir zur Hauptsache.

Es soll vergebliche Mühe sein, wenn wir unsere Gegner bekämpfen, weil sie mit dem Begriffe des Geschöpfes den Begriff des Anfanges nicht wesentlich verbunden sehen, indem ja selbst die Vertheidiger einer thatsächlichen ewigen Schöpfung einen Anfang zugaben, nämlich ein principium originis. Es hält schwer, sich einzureden, Fr. Thomas Esser habe uns im Ernste diesen Vorwurf machen wollen. Denn wie hätte es uns in den Sinn kommen können, gegen irgend jemand beweisen zu wollen, ein Geschöpf ohne ein principium originis sei unmöglich? Wir hätten unsern Gegnern geradezu eine Unbilde zugefügt, wenn wir uns angeschickt hätten, ihnen zu zeigen, in einem Geschöpfe, das nicht geschaffen sei, liege ein offenbarer Widerspruch. Was die Frage über das principium originis betrifft, so besteht zwischen uns und unsern Gegnern die vollständigste Uebereinstimmung; nur bei der Frage über das principium durationis gehen unsere Ansichten weit auseinander. Während wir behaupten, dasselbe gehöre nothwendig zum Begriffe des Geschöpfes, glauben unsere Gegner, ein Geschöpf ohne principium durationis lasse sich ganz gut denken. Wollten wir also

unsere Behauptung aufrecht halten, dann mussten wir den letztern darzuthun suchen, dass im Begriffe des Geschöpfes ein principium durationis, oder, weil dieses allein im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes Anfang genannt wird, ein Anfang eingeschlossen sei. Ob uns dieser Beweis gelang oder misslang, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht, das ist gewiss, dass es keine vergebliche, sondern eine nothwendige Mühe war, denselben zu versuchen. Doch hören wir den Fr. Thomas Esser weiter.

‚Versteht er (P. Stentrup) aber, wie er es in Wirklichkeit thut (also doch; aber wie kann es dann Fr. Thomas Esser als vergebliche Mühe bezeichnen, wenn wir unsere Gegner bekämpfen, weil sie im Begriffe des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden?), unter Anfang einen Beginn der Dauer, so setzt er voraus, was zu beweisen ist.‘ Aber wie kann denn hier von einer petitio principii die Rede sein, da doch unsere Arbeit, gegen die Fr. Thomas Esser seine Vorwürfe schleuderte, einzig nur darauf ausgeht, das zu beweisen, was zu beweisen war, nämlich vom Begriffe des Geschöpfes sei der Begriff anfangender Dauer unzertrennlich; und da wir außerdem in unserer Erwiderung nicht obenhin, sondern eingehend — und wir glauben mit Erfolg — jene Vorwürfe als unbegründete und ungerechte abwiesen?

‚Und, fährt Fr. Thomas Esser fort, wenn er sagt, dass es ihm wenigstens erwiesen zu sein scheint, dass niemand, der zugibt, das Nichtsein der Geschöpfe gehe der Natur nach seinem Sein voran, leugnen könne, dass im Begriffe des Geschöpfes ein Anfang eingeschlossen sei, so sieht er einen Trugschluss für einen Beweis an. Dass in dem Schlusssatz etwas enthalten ist (zeitlicher Anfang), was in dem Vordersatze nicht enthalten ist (natura prius), was also auch nicht daraus gefolgert werden kann, sieht jeder ein.‘ In einem Athemzuge nennt Fr. Thomas Esser das Nämliche petitio principii und Trugschluss! Indessen wir können dem Fr. Thomas Esser die Versicherung geben, dass nicht jeder einsieht, dass wir im Schlusssatze unserer Argumentation etwas behauptet hätten, wozu uns die Vordersätze nicht berechtigten. Vielleicht wird er das weniger unbegreiflich finden, wenn er sich die Mühe nehmen will, unsere Argumentation und die Erwiderung, die wir ihm zu geben genöthigt waren, etwas genauer anzusehen. Sollte ihn aber diese Mühe verdrießen, so möge er es auch uns nicht verübeln, wenn wir uns weigern, längst gelöste Einwürfe abermals zu lösen, und neuerdings Vorwürfe zurückzuweisen, die neuerdings erhoben werden ohne jede Berücksichtigung der Antwort, die sie fanden.

Wozu uns Fr. Thomas Esser zur Klärung des Begriffes der Möglichkeit auf zwei Stellen des hl. Thomas verweist, verstehen wir

nicht. Wir wüssten nicht, daß wir in unserer Erwiderung auf seine Vorwürfe irgend etwas gesagt hätten, das uns als der Aufklärung besonders bedürftig erscheinen lassen würde. Oder sollten wir gar den Unterschied zwischen äußerer und innerer Möglichkeit nicht kennen und ihren Begriff nicht bestimmen können? Denn das ist ja das einzige, worüber Thomas an jenen Stellen handelt. Uns will es bedünken, daß jener Hinweis, gewiss gegen die Absicht des Fr. Thomas Esser, nur dazu dienen kann, Stimmung gegen uns zu machen und die Leser des Jahrbuches in der Meinung von unserer Gegnerschaft wider den hl. Thomas zu bestärken. Im übrigen tragen wir kein Bedenken, offen hier zu erklären, daß wir, so groß auch unsere Verehrung für den englischen Lehrer sein mag, durchaus nicht der Ansicht sind, die Lösung jeder theologischen und philosophischen Frage falle mit der Feststellung der Lehre des hl. Thomas zusammen.

Noch einmal erwähnt Fr. Thomas Esser in dem oben angeführten Artikel (S. 410) unsere Schrift über die Zeitlichkeit der Weltschöpfung. Mit Berufung nämlich auf eine Aeußerung des Cardinals Aguirre, noch sei der Widerspruch, der in einer actual unendlichen Vielheit liege, nicht mit voller Gewissheit dargethan, schreibt er: ‚Damit ist dem P. Stentrup das Urtheil gesprochen, der frischweg sagt: Die weitere Bemerkung des hl. Thomas, die Unmöglichkeit, daß durch Gottes Allmacht einer unendlichen Vielheit von Dingen Dasein verliehen werde, sei noch nicht erwiesen, glauben wir füglich mit Schweigen übergehen zu können, da wir die Beweise für diese Unmöglichkeit oben beigebracht haben. Der englische Lehrer dachte bescheidener von seinen Beweisen. Obgleich dieselben überzeugend und schwerlich lösbar sind, sagt er doch niemals, daß er dieselben für demonstrativ im strengen Sinne des Wortes halte.‘

Vor allem will es uns nicht einleuchten, daß ‚uns mit jener Aeußerung das Urtheil gesprochen sei‘. Aus dieser folgt doch nur das eine, daß der Cardinal Aguirre eine Ansicht, die wir mit vielen andern Gelehrten für gewiss halten, vielleicht nur als die wahrscheinlichere ansah; keinenfalls aber, daß wir uns mit unserer Ansicht im Irrthum befinden.

Aber gesetzt auch, daß der Ausspruch des Cardinals einen Anhalt bieten würde, unsere Ansicht in einem weniger günstigen Lichte erscheinen zu lassen, so gibt er doch dem Fr. Thomas Esser nicht das Recht, frischweg zu sagen, es sei damit dem P. Stentrup das Urtheil gesprochen, am allerwenigsten, wenn dieses Urtheil, wie es aus dem Zusammenhange der Rede hervorzugehen scheint, auf Unbescheidenheit lautet. Wenn der genannte Autor darin allein schon Unbescheidenheit erblickt, daß man eine in ehrlicher Liebe zur Wahrheit gewonnene Ueberzeugung, mit der man nicht allein steht, unumwunden, gestützt auf objective Gründe,

ausspricht und mit ruhiger Entschiedenheit gegen Andersdenkende vertheidigt, dann hätte er gewiss zu fürchten, daß der Vorwurf der Unbescheidenheit auch ihn selbst treffen könnte.

Außerdem, wenngleich wir gewiss keinen Beweis dafür verlangen, daß wir, was die Bescheidenheit angeht, weit hinter dem hl. Thomas zurückstehen, dessen Heiligkeit mit seiner Weisheit gleichen Schritt hielt, so müssten wir doch, falls wir so thöricht wären, einen Beweis zu fordern, den von Fr. Thomas Esser gelieferten zurückweisen, nicht nur weil es unwahr ist, daß es ein Act der Bescheidenheit ist, Beweise für nicht demonstrative zu halten, und ein Act der Unbescheidenheit, sie im Gegentheile für demonstrative zu halten, sondern auch, weil es gar nicht nachgewiesen ist, daß der hl. Thomas seine Beweise nicht für demonstrative ansah. Denn man wird doch einen Nachweis nicht darin sehen können, daß der heilige Lehrer uns die ausdrückliche Versicherung, er betrachte seine Beweise als demonstrative, zu geben unterließ. Nur selten und in Ausnahmsfällen möchten derartige Versicherungen in den Werken des hl. Thomas anzutreffen sein.

Und dann, was sagten wir denn eigentlich? Wir hätten Beweise für die in Frage stehende Unmöglichkeit beigebracht, und könnten somit über den Einwand, dieselbe sei noch nicht erwiesen, hinweggehen. Und darin soll Unbescheidenheit liegen? Aber welche Antwort hätten wir denn geben sollen, um nicht unbescheiden zu sein? Wahrscheinlich hätte uns Fr. Thomas Esser gerathen, auf diesen Einwand hin die vorgebrachten Beweise zurückzuziehen, oder wenigstens zu erklären, daß sie des Charakters wahrer Beweise ledig seien. Aber muss man denn, um bescheiden zu sein, unwahr werden? Dazu kommt aber noch, daß Fr. Thomas Esser selbst von den Beweisen des hl. Thomas sagt, dieselben seien überzeugend und schwerlich lösbar, das heißt doch wohl das Gleiche, als nicht lösbar, indem ein Beweis, der überhaupt lösbar ist, nicht überzeugend zu sein vermag. Doch lassen wir das; jedenfalls wird es uns nicht abgestritten werden können, daß wir ohne Unbescheidenheit etwas als erwiesen bezeichnen dürfen, für das überzeugende und schwerlich lösbare Beweise aufgestellt werden können.

Noch erlauben wir uns die Frage zu stellen, was Fr. Thomas Esser unter einem demonstrativen Beweis versteht. Ist es überhaupt jeder Beweis, dessen ‚Resultat eine solche Evidenz ist, welcher niemand, der den Beweis versteht, vernünftiger Weise widersprechen kann'. (aaO. S. 409); oder nur jener Beweis, der den Schlusssatz ‚absolut nöthigend macht, folglich so einleuchtend, daß er die gegentheilige Behauptung unmöglich macht' (aaO. S. 404)? Ist ihm nur dieser letzte ein demonstrativer Beweis, nun so möge er uns die Stelle angeben, in der wir behaupteten, unsere Be-

weise seien absolut nöthigend und machen die gegentheilige Behauptung unmöglich. Gilt ihm aber jeder Beweis als demonstrativ, der den Schlussſatz wahrhaft gewiss macht, weil er keinen Widerspruch zulässt, der nicht abgewiesen werden könnte, dann scheuen wir uns nicht, unsere Beweise so lange als demonstrative anzuschauen, bis uns nicht ein stichhaltiger Grund dawider angeführt wird, und wir glauben, daß auch der hl. Thomas seine Beweise in diesem Sinne für demonstrativ hielt.

Ferdinand Stentrup S. J.

Eine schamlose Fälschung Döllingers und ihr Vertheidiger.

In Döllingers Rede ‚Dante als Prophet' findet sich folgende Stelle: ‚Daß es gefährlich sei, die johanneische Weissagung [von dem babylonischen Weibe] auf das **Papstthum** und dessen Simonie zu beziehen, wusste Dante wohl; er wusste, daß diese Deutung den Waldensern als Ketzerei und todeswürdiges Verbrechen angerechnet wurde. Aber er konnte sich auf eine hohe Autorität stützen. Cardinal Bonaventura, der größte Theologe des Minoriten-Ordens, hoch verehrt in der ganzen abendländischen Christenheit, hatte vierzig Jahre früher das apokalyptische Bild von der Hure und dem Thiere in gleicher Weise auf den **römischen Stuhl** gedeutet'[1]. Ich habe diese Behauptung Döllingers genannt ‚eine schamlose Fälschung, mit welcher der Stiftspropst sich selbst und das Andenken des großen hl. Bonaventura geschändet hat'. In der gedruckten Rede wurde die ‚unwürdige Entstellung gestützt durch das Citat aus einem in Deutschland ziemlich seltenen Werke. Die Note Döllingers heißt: „Commentarius in Apocalypsin, im 2. Band des Operum Supplementum. Tridenti, 1773 fol. p. 815 und sonst. Die früheren Ausgaben sind verfälscht." Aber weder col. (nicht p.) 815 dieses Bandes noch irgendwo sonst bei dem hl. Bonaventura ist von der Exegese Döllingers etwas zu finden. Der große Geschichtsforscher hat **Civitas Romana** mit „römischer Stuhl" übersetzt. Der Vorwurf der gemeinsten Textverdrehung trifft also den akademischen Redner. Das Gesagte genügt zur Abwehr der Verleumdung.'[2]) — ‚Genügt das wirklich?' frägt ein Anonymus. ‚Uns wenigstens genügt es nicht', lautet seine Antwort; ‚denn Michael supponiert hier Döllinger erst etwas Falsches, um daraus seinen Schluss ziehen zu können'. Der Anonymus

---

[1]) Akademische Vorträge 1², 113. [2]) In dieser Zeitschrift 1892, 380 und in meiner Schrift: Ignaz von Döllinger. S. 537 f.

hat in sehr verzeihlichem Unmuth über meine Bemerkung fünf Spalten ausgefüllt und dabei, wie es eben geht, gar manches gesagt, was nicht zur Sache gehört[1]). Er hat auch eine Antwort auf seine Ausstellungen erwartet. Hier ist sie; ich hoffe, sie wird ihm genügen. Ich werde meine schwere Anklage gegen Döllinger nochmals und zwar auf breiterer Grundlage und mit mathematischer Schärfe beweisen, so daß auch der Anonymus zufrieden sein kann. Der Stiftspropst selbst soll uns dabei Wegweiser sein.

Der Anonymus schreibt: ‚Döllinger hat den Gegenstand zweimal behandelt, einmal im „Janus" ² S. 109 und dann in seinem akademischen Vortrag „Dante als Prophet"'. Ganz richtig. Aber Döllinger hat den ihm sehr sympathischen Gegenstand nicht bloß zweimal, sondern wenigstens fünfmal behandelt. Die Art und Weise nun, wie der große Gelehrte zu verschiedenen Zeiten den nämlichen Gegenstand behandelt hat, ist außerordentlich lehrreich.

In einem jener gehässigen Artikel, welche Döllinger, Professor der katholischen Theologie und Stiftspropst von St. Cajetan, über ‚Rom und die Inquisition' bereits im Jahre 1867 durch die hochliberale ‚Allgemeine Zeitung' veröffentlicht hat — natürlich unter der Maske der Anonymität —, steht der Satz: ‚Schon die beiden Generale des [Minoriten-]Ordens, Johann von Parma und der hl. Bonaventura, hatten kein Bedenken getragen, die römische Curie als den Sitz der Gaukelei und Bosheit und Rom, wo die kirchlichen Würden gekauft und verkauft würden, als die große Buhldirne der Apokalypse zu bezeichnen.'[2])

Der Gedanke kehrt wieder in dem zweifellos schon häretischen[3]) ‚Janus' von 1869: ‚Selbst ein Mann, wie der hl. Bonaventura, den die Päpste mit Ehren überhäuft hatten, der als Cardinal und

---

[1]) Ueber den Eingang seiner Polemik vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1892, 556 ff. und meine Schrift über Döllinger IV und 2 f. [2]) Die Anmerkung verweist auf den ‚Commentar über die Apokalypse, Opp. Suppl. II, 749. In Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte von Joh. Jos. Ign. v. Döllinger. Gesammelt und herausgegeben von F. H. Reusch (Stuttgart 1890) S. 322 f. Daß jener Commentar vom hl. Bonaventura stammt, setzt Döllinger voraus. Daß aber sicher weder Bonaventura noch Alexander von Hales, dem zuerst das Werk beigelegt wurde, als Autor gelten darf, wird P. Ignaz Jeiler O. S. Fr. beweisen in den Prolegomena zu dem in Vorbereitung begriffenen sechsten Band der neuesten Opera omnia doctoris seraphici. Vgl. diese Zeitschrift 1892, 382 und meine Schrift Ignaz von Döllinger 539 f. [3]) Vgl. meine eben genannte Schrift 69 ff. und öfter.

General seines Ordens durch die stärksten Bande an Rom geknüpft war, hatte kein Bedenken getragen, in seinem Commentar über die Offenbarung Johannis Rom für die Buhlerin zu erklären, welche mit dem Wein ihrer Hurerei Fürsten und Völker trunken mache; denn in Rom, sagt er, werden die Kirchenstellen gekauft und verkauft; dort kommen die Fürsten und Beherrscher (rectores) der Kirche zusammen, Gott verachtend, der Unzucht dienend, dem Satan anhängend und den Schatz Christi plündernd[1]). Er führt weiter aus, wie die durch Rom verdorbenen Prälaten den Klerus mit ihren Lastern anstecken und wie der Klerus durch sein böses Beispiel, seinen Geiz und seine Nachlässigkeit das ganze christliche Volk vergifte und elend verkommen lasse'[2]).

In dem Aufsatz ,Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit', zuerst gedruckt 1871 in dem ,Historischen Taschenbuch', finden sich über denselben Gegenstand zwei Stellen. Die eine lautet: ,Der römische Stuhl gestattete, daß Joachim [von Fiore] als Heiliger verehrt wurde, derselbe Stuhl kanonisierte nicht nur Birgitta, sondern auch Bonaventura, der in kurzen schneidenden Worten die Curie als die Buhlerin im Scharlachgewande signalisiert hatte'[3]). — Die zweite in mehrfacher Beziehung fruchtbare Stelle ist folgende: ,Selbst Johann von Parma, der allgemein verehrte General des Ordens, mußte sich nach seinem Rücktritt als Joachimit einem strengen Verhör unterwerfen, und sein Nachfolger und Richter, der hl. Bonaventura, drohte ihn als Häretiker verdammen zu lassen, so anstößig erschienen seine Ansichten von dem damaligen und künftigen Zustande der Kirche, und nur der Schutz des Papstes rettete ihn.' Man möchte nun dafür

---

[1]) Emil Friedberg drückt sich in seiner Schrift: ,Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche' 1 (Leipzig 1874) 5 mit überraschender Wortähnlichkeit so aus: ,Der heilige Bonaventura, Cardinal und Ordensgeneral, Rom aufs Innigste verbunden, nimmt keinen Anstand, dies für die Buhlerin der Offenbarung Johannis zu erklären, welche Fürsten und Völker trunken mache; denn in Rom, sagt er, werden die Kirchenstellen gekauft und verkauft; dort kommen die Fürsten und Beherrscher der Kirche zusammen, Gott verachtend, der Unzucht dienend, dem Satan anhängend und den Schatz Christi plündernd'. Die Aehnlichkeit zwischen Friedberg und Döllinger tritt auch in der Uebereinstimmung eines Druckfehlers der Anmerkung hervor: col. 729 statt 749. Trotzdem wäre es doch wohl eine Versündigung an dem ,wissenschaftlichen Rufe' Friedbergs, wollte man boshafterweise annehmen, daß der eine Gelehrte den andern einfach abgeschrieben habe. [2]) Das Citat lautet: ,Operum omnium Supplementum sub auspiciis Clementis XIV, Tridenti 1773; II, 729 [der Anonymus corrigiert: 749]. 755. 815; dazu die Stelle in dem Apologeticus contra eos, qui Ordini Minorum aversantur. Q. 1'. Janus 245. [3]) Abgedruckt in Kleinere Schriften 538.

halten, daß der hl. Bonaventura, welcher nach Döllinger die anstößigen Stellen des Johann von Parma für häretisch hielt, diese Ansichten unmöglich getheilt habe. Der Stiftspropst dachte über den Cardinal anders. Warum sollte nicht auch einmal Bonaventura, ‚eine hohe Autorität, der größte Theologe des Minoriten-Ordens, hoch verehrt in der ganzen abendländischen Christenheit', mit sich selbst in schreiendstem Widerspruch stehen, wo es sich um Dogma und Häresie handelte? Nur ‚befremdlich' nennt Döllinger jenes Einschreiten des Cardinals gegen Johann von Parma, ‚um so befremdlicher, als Bonaventura, wie man aus seinem Commentar über die Apokalypse sieht, über das Verderben in der Kirche und die Haupturheberin desselben, die simonistische römische Curie, gleiche Vorstellungen hatte wie sein Vorgänger im Amte'[1]).

Daß die Darstellung des Stiftspropstes zu allerhand kritischen Bedenken Anlass gibt, liegt auf der Hand. Indes für den augenblicklichen Zweck interessiert nur ein Punkt: An den genannten vier durchweg sehr romfeindlichen Stellen aus den Jahren 1867, 1869 und 1871 läſst Döllinger seinen angeblichen Bonaventura von Rom und von der römischen Curie reden. Würde der große Gelehrte in seinem Vortrag über Dante sich in denselben Grenzen gehalten haben, so hätte ich den Vorwurf einer schamlosen Fälschung gegen ihn gewiss nicht erhoben, wenn es auch eine Uebertreibung ist, von der Curie dort zu reden, wo es sich doch nur um einen Theil der Curialen handelt. Aber Döllinger hat für Rom und römische Curie ‚römischer Stuhl' eingesetzt. Das ist eine Unwahrheit und im vorliegenden Falle thatsächlich eine schamlose Fälschung, wohlgemerkt, nicht für den Anonymus, dem es an klaren Begriffen fehlt und der von dem Unterschied zwischen dem römischen Stuhl und der römischen Curie nichts zu wissen scheint, sondern für Döllinger, dem in diesem Stücke die nöthige Klarheit nicht abgieng. Er hat es selbst bewiesen.

Denn im Anschluss an den oben[2]) erwähnten Satz aus dem Artikel über ‚Rom und die Inquisition' (1867) schreibt Döllinger: ‚Gerade den Minoriten, so sehr sie sonst in der Erhebung der schrankenlosen Allmacht des Papstthums mit den Dominicanern wetteiferten, musste doch wieder die Verweltlichung der Curie und die von ihr aus über die ganze Kirche verbreitete Simonie als ein arger und unerträglicher Greuel vorkommen. Ihre Anhänglichkeit an die aus eben diesem Geiste prophetischer Rüge hervorgegangenen joachimitischen Schriften erhöhte den Unwillen und das Misstrauen, welches man in Rom und Avignon über sie empfand, und nun waren auch noch die Schriften und Weis-

[1]) AaO. 520. [2]) S. 738.

sagungen des Minoriten Petrus Johannes d'Oliva[1]) hinzugekommen, welcher Bonaventuras Deutung noch weiter ausgesponnen und den römischen Stuhl als das Haupt der fleischlich gewordenen Kirche und als das Weib der Unzucht, mit welcher die Könige der Erde buhlten, beschrieben hatte'[2]). So nach Döllinger[3]). Daraus folgt mit Evidenz, daß

1) nach Döllinger die Deutung der Apokalypse durch den angeblichen Bonaventura verschieden ist von der des Petrus Johannis Olivi, der die seinige erst dadurch gewann, daß er Bonaventuras Deutung ‚noch weiter ausspann'. Nach Döllinger aaO. kann

2) diese weitere Ausspinnung der Deutung Bonaventuras durch Petrus Johannis Olivi wesentlich in nichts anderem liegen, als darin, daß der Spirituale ‚römischer Stuhl' mit ‚Rom' oder ‚römische Curie' vertauscht hat. Wäre dem nicht so, dann bestünde zwischen dem vermeintlichen Bonaventura und Petrus Johannis Olivi kein irgendwie namhafter Unterschied; von einem Weiterspinnen der Deutung Bonaventuras könnte keine Rede sein.

Nun erinnere man sich noch einmal an die Worte Döllingers in der Rede über Dante: ‚Bonaventura hat das apokalyptische Bild von der Hure und dem Thiere auf den römischen Stuhl gedeutet' — hat Döllinger diese unwahre Behauptung nicht selbst widerlegt? Gewiss, denn erst dadurch, daß ‚Bonaventuras Deutung noch weiter ausgesponnen' wurde, kam die Deutung des Dante-Vortrags zustande.

---

[1]) Der Mann heißt Petrus Johannis Olivi d. h. Petrus, Sohn des Johannes Olivus oder Olivi; Ehrle S. J., Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften, im ‚Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters' 1887, 410. ‚Die Auszüge, welche in der von Baluze [Miscellanea 1, 213 ff., ed. Mansi 2, 258 ff.] veröffentlichten Gegenschrift enthalten sind, reichen hin, uns von der Geistesrichtung des Verfassers einen klaren Begriff zu bilden. Es ist eben diese Postille [in Apocalypsim] die Apokalypse Joachims in „verbesserter" spiritualistischer Auflage. Die prophetischen Erklärungen des Abtes von Fiore werden auf die neue Zeit und im besonderen auf die Schicksale des Franciscanerordens angewandt, der Wert und die Nothwendigkeit der evangelischen Armuth in Ausdrücken betont, welche zuweilen fast einen waldensischen Beigeschmack haben. Hieneben läuft eine Anpreisung der Regel des hl. Franz, in welcher nicht selten die dem heiligen Evangelium zukommenden Eigenschaften in verfänglicher Weise auf dieselbe übertragen werden'. AaO. 493. Vgl. Denifle O. Pr., Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, aaO. 1885, 49 ff. [2]) Kleinere Schriften 323. [3]) Vgl. Feiler O. S. Fr. im ‚Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft' 1882, 649.

Döllinger hatte Recht, daß er seinerzeit zwischen Curie und römischem Stuhl unterschied[1]). Die jetzt vielfach beliebte Gleichstellung der beiden Größen ist historisch ebenso wie kanonistisch unberechtigt, und es muss als geradezu widersinnig gelten, zB. einen päpstlichen Nuntius als den Vertreter der Curie zu bezeichnen. Die Curie ist ‚der Complex aller den Papst umgebenden Behörden, deren er sich regelmäßig zur Regierung der allgemeinen Kirche bedient'[2]). Der heilige Stuhl ist eine göttliche Stiftung, die Curie nicht, der heilige Stuhl ist der Kirche wesentlich, die Curie in dem gleichen Sinne nicht, für den heiligen Stuhl gelten sämmtliche auf das Papstthum bezügliche Schriftstellen, für die Curie nicht, der heilige Stuhl ist die geistliche Spitze der Christenheit, durch den Stifter der Kirche ausgestattet mit den weitgehendsten Vollmachten, die Curie ist ein Behelf des Oberhauptes der Kirche und verfügt nur über jene Rechte, welche der Papst ihr verleiht, usf.

Dadurch nun, daß Döllinger ‚Curie' und ‚römischer Stuhl' identificierte, begieng er eine objective Fälschung, die für ihn zugleich eine subjective Fälschung war, weil er, wie sich oben gezeigt hat, den Unterschied zwischen beiden sehr wohl kannte. Er begieng eine **schamlose Fälschung**; denn er hat einen großen Heiligen und hoch verehrten Theologen, dessen bisher fast unbekannte, aber sicher echte Ausführungen über das Papstthum und den Primat zu dem Herrlichsten gehören, was im Mittelalter darüber geschrieben wurde[3]), die niedrigsten Dinge sagen lassen, welche den ‚Waldensern als Ketzerei und todeswürdiges Verbrechen angerechnet' wurden, — gegen das Papstthum, in welchem Dante eine Würde erblickte, über die hinaus

‚Nicht kann in jener Welt man höher steigen'[4]).

Es bleibt also alles, was ich gegen Döllinger zu sagen hatte, in voller Kraft bestehen. Die Anklage ist bewiesen, und die von mir gewählten Ausdrücke sind die richtige Bezeichnung für das Vorgehen des Stiftspropstes. Sein Apologet aber hätte, wenn er nichts besseres zu bringen wusste, am klügsten geschwiegen[5]). Hätte Döllinger noch einen Funken von Katholicismus gehabt, es wäre ihm gar nicht eingefallen,

---

[1]) Vgl. auch Kleinere Schriften 322 537. [2]) Bangen, Die Römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang (Münster 1854) 1. [3]) Vgl. meine Schrift Ignaz von Döllinger 540 f. Wie naiv klingt doch, was Langen, Das vaticanische Dogma . . (2. Ausgabe, Bonn 1876) 3, 121, sagt: ‚Der hl. Bonaventura sprach sich gleichfalls für die Unfehlbarkeit aus, aber nur in seinem Eifer für die von den Päpsten bestätigte Franciscanerregel'. [4]) Fgf. 19, 110. [5]) Eine directe Antwort auf das, was der Anonymus am Schluss seiner Polemik noch ausstellt, wird er mir nach dem Gesagten gütigst erlassen.

den hl. Bonaventura so zu deuten wie er es gethan, und hätte nicht auch der Anonymus gründlich aufgeräumt mit seinem katholischen Glauben, er hätte nie und nimmer daran gedacht, Döllinger in dieser verzweifelten Sache zu vertheidigen. Die Verehrer des Stiftspropstes werden sich nach schärferen Argumenten umsehen müssen, wenn ihnen etwas daran liegt, das von mir auf Grund der zuverlässigsten Quellen entworfene trübe Bild des unglücklichen Mannes zu widerlegen.

Daß übrigens der ganze Dante Döllingers einen fundamentalen Irrthum bedeutet, ist auch die Ansicht eines Forschers, dessen sehr unverdächtige Competenz der Anonymus kaum wird bestreiten wollen Scartazzini hat in seinem jüngst erschienenen ‚Dante-Handbuch. Einführung in das Studium des Lebens und der Schriften Dante Alighieris‘ (Leipzig 1892) S. 247, die ‚Weltanschauung des Dichters im großen und ganzen‘ gezeichnet und sagt: ‚Nur der roheste Dilettantismus könnte die strenge Katholicität derselben in Abrede stellen. Um der Kirchenreformation des sechzehnten Jahrhunderts zuzujubeln, wie er, wie man behauptet, gethan haben würde, wenn er sie erlebt, hätte er sein ganzes System aufgeben, ein durchaus anderer Mensch werden müssen. Denn sein System wurzelt in der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung, steht und fällt mit derselben. Auch sein Dogma ist das streng katholische, ja, man darf es ohne Bedenken aussprechen, Thomas von Aquino kann sich keines getreueren Schülers rühmen. Jedwede Art von Schisma, von Kirchentrennung ist in seinen Augen ein Greuel, und unzweifelhaft ist, daß der wirkliche Dante die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts sammt und sonders in seine Hölle versetzt haben würde. Wohl erstrebte er eine Reform, wenn man will „an Haupt und Gliedern“, aber doch nur eine Reform der Sitten, keineswegs eine solche der Lehre‘.

Emil Michael S. J.

Das classische Werk Paul Allards über die **Christenverfolgungen** ist im Jahre 1890 vollendet worden. Ueber die drei ersten Bände hat diese Zeitschrift 1887, 351 ff. und 1888, 556 ff. berichtet. Ihnen reihen sich in ebenbürtiger Großartigkeit die zwei Schlussbände an mit dem Titel: *La persécution de Dioclétien et la triomphe de l'église,* XLVIII + 455 und 438, Paris, Victor Lecoffre. Der Verfasser behandelt in elf Capiteln die für die Geschichte der katholischen Kirche hochbedeutsame Epoche von 285 bis 323. Die den früheren Bänden eigenen Vorzüge, allseitige Durchdringung der Weltverhältnisse, ausgiebige Verwertung der altchristlichen Monumente, besonnene Kritik der einschlägigen, weit verzweigten Quellen, äußerst sachgemäße Gruppierung eines massenhaften Materials und dessen künstlerisch vollendete

Verarbeitung — diese Vorzüge treten auch im vierten und fünften Bande glänzend hervor und zeigen den gelehrten Historiker auf der Höhe des Forschers nicht minder als des Schriftstellers.

Im Anhang Bd 5, 335 ff. spricht sich der Verfasser über das Martyrium der ‚thebaischen Legion‘ aus und er wiederholt seinen schon in *La controverse et le contemporain* 1888 II 161 ff. geführten Beweis für die Ansicht, daß zwar nicht eine Legion, wohl aber eine Abtheilung christlicher Soldaten auf dem Zuge Maximians gegen die aufständischen Bagauden 286 als Blutzeugen gestorben sind (vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1886 II 584 ff. und diese Zeitschrift 1889, 746 ff.). Anders Franz Stolle, Das Martyrium der thebaischen Legion, Münsterische Dissertation 1891. Nach ihm, der das Ereignis in die Jahre 303—305 verlegt, ‚können wir glauben, daß Mauricius, Exsuperius und Candidus zu Agaunum gelitten haben. So klein wie dieses Martyrium sein mag, so barg es doch den Keim in sich, aus welchem die Sage zu jener Form‘, wie sie uns in dem Bericht des Bischofs Eucherius von Lyon um 450 entgegentritt, ‚herauswachsen konnte. Denn die drei Martyrer waren Soldaten und galten als Legionsofficiere. Wo Officiere, da mussten natürlich auch gemeine Soldaten gestanden und — der Gedanke liegt zu nahe — das Los ihrer Vorgesetzten getheilt haben. Vielleicht wurde dieses Anschwellen der Zahl der Martyrer noch besonders dadurch begünstigt, daß das stille, abgelegene Agaunum in der Römerzeit zu einem Begräbnisplatze selbst für solche benützt wurde, die anderwärts gestorben waren‘ (82 f.). Es ist zu bedauern, daß sich St. die Arbeit Allards, sei es in der genannten französischen Zeitschrift, sei es in dem fünften Bande des Werkes über die Christenverfolgungen nicht zu verschaffen wusste, sich vielmehr mit Allards Bemerkungen über zwei Bücher (*Revue des questions historiques* 1889 I 333—336) und mit einer Stelle aus einem Aufsatz über Diocletian und die Christen (aaO. 1888 II 64 f.) begnügt hat.

Warum reden, frägt Stolle S. 80, Lactanz und Eusebius nicht vom Thebäermartyrium? ‚Beide, beide, die sonst so gruselige Dinge von den Imperatoren zu erzählen wissen und sonst so großen Eifer zeigen, den römischen Cäsaren alle Unthaten anzuhängen, schweigen von Maximians scheußlichster Unthat, warum? — weil sie nicht geschehen ist.. Die Vertheidiger haben das Gewicht dieser Gründe abzuschwächen gesucht, indem sie eine Uebertreibung der Sage zugeben, aber doch als historischen Kern den Mord einer vexillatio [Heeresabtheilung] bestehen lassen, gleich als ob auch deren Ermordung ein Ereignis wäre, nach dem kein Hahn gekräht. Uns genügt es zu wissen, daß die Erzählung der eucherianischen Gewährsleute von einem Massenmord zu Agaunum durch die Geschichte Lügen gestraft wird.‘ Vgl. dazu Allard 5,

357 ff.[1]) Und diese ‚eucherianischen Gewährsleute'? Eucherius schreibt: Per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum interepit oblivio. Der Bischof spricht von seinen Zeugen: Ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi; ab his utique, qui affirmabant ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem retuli passionis ordinem cognovisse; qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro, viro temporis anterioris, acceperat[2]). Worin bestand nun der Fehler des hl. Eucherius? St. antwortet: ‚Wäre ihm ein Vorwurf zu machen, so ist es der, daß er, was seine Gewährsleute ihm von Ermordung einer ganzen Legion erzählten, als wahr annahm und für eine hinreichend feste Unterlage ansah, um darauf so weiter zu bauen, wie er es gethan' (72) Also die ‚Ermordung der ganzen Legion' gehört in das Reich der Fabeln. Andererseits fehlen nach St. auch Hauck und Franz Görres, welche die ‚Thebäerlegende in allem für unglaubwürdig halten' (73). Denn, sagt St. 81, ‚wo's raucht, muſs Feuer sein, und mag deshalb auch der agaunische Massenmord ungeschichtlich sein, so kann uns das doch noch nicht veranlassen, was Eucher seine Gewährsleute mittheilten, als reine Erfindung zu bezeichnen. Wie leicht werden im Leben kleine Dinge zu großen aufgebauscht. Wir haben nur nöthig, den historischen Kern, das Feste im Fluſs der Sage, aufzusuchen.' Dieser feste Kern seien aber die Namen der drei Officiere Mauricius, Candidus und Exsuperius, möglicherweise seien ihnen der Veteran Victor und die beiden Solothurner Ursus und Victor beizuzählen (vgl. 48). Es ist nicht recht ersichtlich, warum gerade diese flüchtigen Namen den festen historischen Kern im Fluſs der Sage bilden sollen. Von der Päpstin-Johanna-Fabel, an die man Jahrhunderte lang geglaubt hat, ist nichts wahr, nicht einmal der Name. Von der Papst-Cyriacus-Fabel, welche in das kanonische Gesetzbuch übergegangen ist und sich bis auf die Tage des Cardinals Baronius in dem römischen Brevier erhalten hat, ist ebenfalls nichts wahr, nicht einmal der Name. Trotzdem ‚muſs Feuer sein, wo's raucht', mit andern Worten: Jedes Ding hat seinen Grund. Der Grund, die Ursache und darum der ‚historische Kern' einer wirklichen Sage, in der bestimmte Namen auftreten, müssen aber durchaus nicht diese Namen sein. Der letzte Grund ist häufig einzig und allein die Gedankenlosigkeit und die Unkritik der Zeit.

Aus der Schrift Sts folgt mit der von ihm behaupteten Gewiſsheit weder, daß der Bericht von einem agaunischen ‚Massenmord', von dem Martyrium einer christlichen Heeresabtheilung, ‚durch die

[1]) Ueber das negative Argument s. *De Smedt* S. J., Principes de la critique historique (Paris 1883) 213 ff. [2]) *Ruinart*, Acta Martyrum (ed. Ratisb. 1859) 317, Stolle 101 f. Vgl. Allard 5, 336 ff.

Geschichte Lügen gestraft wird', noch auch folgt, zumal mit Rücksicht auf die sonstige Hyperkritik des Verfassers, daß gerade jene drei, beziehungsweise sechs Namen die historische Grundlage der ganzen Erzählung sind. In der Dissertation Sts steckt sicher viel Denkarbeit, man wird sie beim Studium der vorliegenden Frage zu Rathe ziehen, aber die Lösung dieser Frage in ihr vergebens suchen.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung dürfte das Ergebnis der tüchtigen Untersuchung Allards als das gesichertste zu gelten haben. Es hat neuerdings einen Vertreter gefunden auch in Professor Johannes Belser, Zur diocletianischen Christenverfolgung (Tübingen 1891) S. 28 ff. Belser wendet sich in dieser gehaltvollen Studie gegen 'Unrichtigkeiten, durch welche die Glaubwürdigkeit des Verfassers der mortes (Lactanz) in ein schiefes Licht gestellt wird'. Er verbreitet sich im Einzelnen über den Beginn und die Gründe der letzten Christenverfolgung, sowie über die bekannten vier Edicte. Was den Beginn der Verfolgung angeht, so kommt B. zu folgendem Resultat: 'Im Hinblick auf die in den angeführten Acten uns gebotenen Anhaltspunkte können wir der Ansicht derer nicht beitreten, welche mit großem Nachdruck den Satz verfechten, daß während der ganzen Regierung des Diocletian vor der großen Verfolgung und überhaupt im ganzen Zeitraum von 260 bis 300 keine Martyrien vorgekommen seien' (33). Ueber die Urheberschaft der gegen die Christen in Scene gesetzten Maßregeln heißt es S. 54: 'Für den jedenfalls, welcher die Quellen befragt, muss es als ausgemacht gelten, daß Diocletian der von Galerius und anderen geschobene war.' Weiteres über diese Verfolgung stellt B. am Schluss seiner Arbeit (107) in Aussicht.

Emil Michael S. J.

In den 'Erinnerungen des Dr. **Johann Nepomuk v. Ringseis**, gesammelt, ergänzt und herausgegeben von Emilie Ringseis', Bd 4 (Regensburg 1891) S. 236 ff., finden sich sehr beachtenswerte Züge **zur Charakteristik Döllingers**. 'Seine Beziehungen zu Haus Ringseis hatten bereits einen Anknüpfungspunkt gehabt durch Friederikens[1]) Bruder und dessen Familie aus der Zeit, da dieselben in Würzburg weilten und das Studentchen Döllinger den Lionel gespielt, während Nanny v. Hartmann die Johanna gab. Auch Ringseis mochte ihn schon im Haus des Vaters gekannt haben. 1826 waren sie Collegen geworden und trafen sich nun oft, nicht nur im Senat, sondern im geselligen Verkehr, am öftesten bei Görres. War Döllinger auch

[1]) Friederike, geb. v. Hartmann, war die Gemahlin des Dr. von Ringseis.

nicht der Mann für besondere Vertrautheit, so gehörte er doch zum Freundeskreis und stund in demselben in hohen Ehren. Große Herzenswärme, zB. seinen Zuhörern und Examinanden gegenüber, wurde ihm nie nachgerühmt[1]); um so mehr spricht für das hohe Interesse seiner Vorträge die Anhänglichkeit, welche so zahlreiche Schüler ihm bewahrt haben, das viele Gebet, das laut Versicherung der Betreffenden nach seiner Verirrung für ihn dargebracht wurde. War eine gewisse Kälte und Glätte in seinem Wesen nicht zu leugnen, so thäte man ihm doch höchlich Unrecht, wenn man daraus auf Falschheit oder Hinterlist schließen wollte. Nur meinte man frühzeitig, er blicke zu viel nach den irdischen Olympen, den Regierungen. Bei Abstimmungen im Senat waren es drei Genossen des eigenen Lagers, auf welche kein sicherer Verlass galt. Einer davon war der hoch verehrungswürdige nachmalige Abt und Bischof Haneberg, erhaben über jeden Verdacht einer unlauteren Absicht, aber in Dingen des Weltlaufes von einer gewissen Unselbständigkeit des Urtheils, darum beeinflussbar und nur aus Gewissenhaftigkeit eine Zusage brechend. „Ihnen, Herr Collega", sagte ihm einst Ringseis, „würde der Herr die Schlüssel des Himmelreiches nicht gegeben haben, wie er sie auch dem Liebesjünger Johannes nicht gab". Auch von Döllinger sagte derjenige Mann, der ihn vielleicht am besten gekannt hat [Jörg], in Dingen, „die nicht gerade mit dem Gegenstand seiner Studien zusammenhiengen", habe der zuletzt Sprechende bei ihm Recht gehabt. So viel ist gewiss, daß Ringseis mehr als einmal unmuthig klagte: „Döllinger hat wieder einmal nicht standgehalten". Es scheint in ihm eine eigenthümliche Mischung von verwegenem Dreingehen und zaghafter Rücksichtnahme gewesen zu sein.

‚Nachdem — so hat uns Ringseis öfter erzählt — Döllinger die Gefälligkeit gehabt hatte, Möhler die Vorlesungen über Kirchengeschichte abzutreten und dafür jene über Dogmatik zu übernehmen, setzte Karl v. Obercamp, der Laie — freilich einer der vielseitig gelehrtesten Laien — ihm das Gerüst für diese Vorlesungen auf. Denn wie Döllingers begabter Freund, Professor Stadlbauer, der als Mann von Fach es beurtheilen konnte, zu einer Zeit versichert hat, als noch niemand an Concil und Dogma dachte, war jener zwar „ein großer Geschichtschreiber, aber nicht großer Theologe, weder Kanonist noch Dogmatiker". Uebrigens wollten von je philosophisch gebildete Männer dem großen Kirchenhistoriker auch eine philosophische Auffassung nicht zugestehen. Jedenfalls hat er auf die Geschichte mit ihren vielen Lücken und Unsicherheiten ein zu einseitiges Gewicht gegenüber der Autorität der Kirche und der göttlichen Verheißung gelegt.

---

[1]) Vgl. Franz Lorinser. Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung 2 (Regensburg 1891) 32 ff. 552 ff.



‚Eigenthümlich, daß ein Mann, der nach gewissen Richtungen so hervorragend klug gewesen, in anderen höchst unpraktisch war. Nach einer im Abgeordnetenhaus von ihm gehaltenen Rede begann er am nächsten Sonntagabend bei Görres diesem davon zu sprechen, aber der alte Löwe wendete sich etwas ungeduldig ab mit den Worten: „Ach, Döllinger, in der Politik sind Sie ein Kind". Als in späteren Jahren, zu einer Zeit, da schon viele Katholiken mit Bedenken auf Döllinger blickten, er zum Reichsrath ernannt wurde, war man sehr gespannt auf seine Jungfernrede. Wie staunte man, wie fühlten manche sich gleichsam begossen, als der große Kirchenhistoriker, vielleicht von einem Schalk aufs Eis geführt, kein besseres Thema zu behandeln wußte, als — das Münchener Ammenwesen! „Wahrhaftig, der moderne Lactantius!" rief ein witziger Domherr wie bewundernd aus. Das Talleyrand'sche Mahnwort an einen jungen Diplomaten, das wir Döllinger wohlgefällig citieren hörten, das Wort: Surtout point de zèle, wäre hier am Platze gewesen.

‚Bereits hatte Döllinger begonnen, von den früheren Freunden sich zurückzuziehen und noch wiederholte der um anderthalb Jahrzehnte ältere Ringseis, ohne abzubrechen, ein parmal bei ihm seine Besuche. Sie blieben unerwidert, vielleicht nicht in vorsätzlicher Absicht, aber so viel war gewiss, Döllinger fühlte sich nicht mehr heimisch im alten Kreis.

‚Als Ringseis endlich tiefe Empörung empfand über Döllingers Auftreten in Sachen des Concils, gegen die Infallibilität und zuletzt gegen den römischen Stuhl überhaupt, da erzählte er uns und einigen andern ein Urtheil Sailers, das er aus Rücksicht für Döllinger stets verschwiegen hatte. Nach der Versetzung der Hochschule nach München hatte Ringseis zu Sailer gesagt: „An dem jungen Döllinger hat die Universität, wie ich glaube, einen erfreulichen Erwerb gemacht". Da beugte der sonst so milde Sailer sich zu ihm herüber und sagte flüsternd, aber mit starkem Accent: „Er ist hoffärtig!" — In der Folge war Ringseis trotz seiner Hochachtung für Döllinger manches unangenehm an ihm aufgefallen, zB. die Geringschätzung, womit derselbe von einem Kirchenvater, dem hl. Hieronymus, sprach, später seine Behauptung, die Freimaurerei sei nichts Schlimmeres als eine alberne Spielerei. Zu verschiedenen Malen machten Ringseis und andere die Bemerkung, daß Döllinger seine Reden fast niemals so drucken ließ, wie er sie gehalten. Häufig wurde dasjenige, was Anstoss geben konnte und worauf er innerlich vielleicht das meiste Gewicht legte, im Druck abgeschwächt oder weggelassen. Es war, als hätte er zur Rede einen Anlauf genommen, Gesinnungen darzulegen, die seinen früheren nicht entsprachen, sei aber dann über den gegebenen Anstoss erschrocken und habe nicht den Muth, sie auch schwarz auf weiß der Oeffentlichkeit zu übergeben. Ob es auch der Fall gewesen bei jenen Aufsehen und Aufregung erzeugenden Vor-

trägen im Odeonssaal über die weltliche Macht des Papstes, erschienen als Anhang eines wohl hauptsächlich um des Anhanges willen verfassten dicken Buches, wissen wir nicht; wohl aber hörten wir klagen, daß in späterer Auflage dieses Buches Döllinger wichtige Aenderungen und Auslassungen vorgenommen habe, ohne auf dem Titelblatte etwas darüber zu bemerken[1]).

‚Jüngst noch wurde uns mit Theilnahme für Döllinger erzählt, er habe sich durch seinen Priestereid gebunden gefühlt, die „Neuerung" nicht anzunehmen[2]). Also gäbe es in der katholischen Kirche einen Priestereid, welcher bei der Entscheidung von Streitfragen den unterliegenden Theil an seine bisherige Auffassung einer alten Lehre bände? „Die Infallibilität der Päpste war immer nur eine Schulmeinung", betonte Döllinger[3]). Nun, und die Fallibilität? War sie ein Dogma, daß er auf sie den Priestereid geschworen hätte?

‚Hören wir Ringseis' eigene Worte über den Döllinger der späteren Tage:

‚Was ist von dem, was Döllinger in den Jahren 66 und 67 über die Ingolstädter Periode verschwiegen und gesagt hat[4]), schon von vornherein für eine Prognose zu stellen bezüglich der Wahrheit dessen, was er seither geredet und geschwiegen? Döllinger hat seinen jetzigen, nur dem hohlen Ruhme Bacos von Verulam zu vergleichenden außerordentlichen Ruf[5]) nicht durch das erworben, was er wissenschaftlich gründlich erwiesen, nicht durch seine Schriften vor 1861, in welchen er es noch für Pflicht gehalten, seine historischen Aufstellungen durch Belege zu stützen und wegen welchen das Augsburger Weltblatt, der Dichter Heine und andere ihn des bittersten Spottes gewürdigt hatten[6]), sondern er hat diesen jetzigen Ruf erworben durch kecke, orakelmäßige, unerwiesene und unerweisbare Behauptungen. So zB. gehört zu den Gründen,

---

[1]) Ist offenbar eine Verwechslung der Schrift ‚Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat' (1861) mit dem Buche ‚Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung', das zum erstenmale 1860; in zweiter ‚verbesserter' Auflage 1868 erschienen ist. Zum Verständnis dieser Verbesserung s. meine Schrift Ignaz von Döllinger 42 ff. [2]) Vgl. aaO. 91 ff. [3]) Vgl. aaO.5 ff. 356 519 ff. [4]) Vgl. Ringseis in den Historisch-politischen Blättern 1872 I 801 ff. 889 ff. und ‚Erinnerungen' 4, 230 ff. [5]) ‚Obwohl schon vor langer Zeit Graf Maistre und andere die Hohlheit des Jahrhunderte währenden und doch unverdienten Ruhmes Verulams gezeigt hatten, scheint es doch erst Herrn Baron von Liebig gelungen, durch ausführlichere Aufzählung seiner vielen und großen Irrthümer, seiner ungeheueren Albernheiten, seiner thörichten Recepte (darunter für das Goldmachen) diesen falschen Ruhm zu zerstören'. [6]) Die Verse Heines stehen in dem Gedicht ‚Der Exnachtwächter' (Roman-

warum Döllinger den Zeugnissen gewisser berühmter Männer aus älterer Zeit zu Gunsten der Infallibilität kein Gewicht beilegt, auch der, daß dieselben (Männer von untadelhaftem Ruf) theils Cardinäle waren, theils es zu werden hofften. Hält also Döllinger eine solche Würde für etwas ganz Unwiderstehliches, sogar für den rechtschaffenen Mann gleichsam Zwingendes, dem zu Ehren auch ein solcher gegen Wahrheit und Ueberzeugung stimmen müsse? Sieht er in seiner Verblendung nicht die ganz nahe liegenden Erwägungen: Also hast du deine Broschüre über die Kniebeugungsfrage geschrieben, weil du Propst warst oder zu werden hofftest? Oder stimmst du jetzt gegen die Infallibilität, weil man dich nicht zum Concil nach Rom berufen hat oder weil du Patriarch einer deutschen Nationalkirche zu werden dir schmeichelst?

‚Seitdem Döllinger von der römisch-katholischen Kirche sich abgewendet, ja endlich gegen sie sich aufgelehnt hat, braucht er sich keine Mühe mehr zu geben mit Beweisen. Je orakelmäßiger absprechend gegen die Kirche und seine eigenen früheren Beweisführungen er auftritt, desto höher wird er gepriesen, sein Ruhm wächst zusehends täglich, ja stündlich; nicht nur ist er der „größte Kirchengeschichtschreiber", sondern der „größte Theologe des Jahrhunderts", Fremdling in keiner Wissenschaft; viel größer aber als durch seine beispiellose Gelehrsamkeit ist er durch seinen Reckenmuth; größer denn Siegfried, der Drachentödter, ist Döllinger, der Bekämpfer und Besieger des weltverderbenden tausendköpfigen römischen Drachen.

‚Durch solche überschwängliche und doch, wenn man bedenkt, auf welche Seite die Gunst der Mächtigen dieser Erde neigt, spottwohlfeile Lobpreisungen leichtsinnig, schwindelnd und kühn gemacht, wagt es Döllinger, mit größter Entschiedenheit zu reden:

---

cero, 2. Buch; sämmtl. Werke 18, Hamburg 1863, S. 127 f.) und heißen ohne die erzinfamste Strophe:

‚Apropos! Der erzinfame — — — — — — — —
Pfaffe Dollingerius — — — — — — — — —
Das ist ungefähr sein Name — — — — — — — — —
Lebt er noch am Isarfluß? — — — — — — — — —

Dieser bleibt mir unvergeßlich!
Bei dem reinen Sonnenlicht!
Niemals schaut ich solch ein häßlich
Armesünderangesicht.

Sah ihn am Charfreitag wallen
In dem Zug der Procession,
Von den dunkeln Männern allen
Wohl die dunkelste Person.

Ja, Monacho Monachorum
Ist in uns'rer Zeit der Sitz
Der Virorum obscurorum,
Die verherrlicht Huttens Witz.

1) von Dingen, die er hätte wissen können und, da er davon reden wollte, hätte wissen sollen und müssen, die er jedoch — unglaublich und doch wahr — nicht gewußt hat, sich aber geberdete, sie genau zu wissen (zB. die Geschichte der Universität Ingolstadt);

2) von Dingen, die als in innerster Brust des Menschen verborgene Gedanken er nicht wissen konnte, aber zu wissen vorgab, und zwar mit einer Schärfe und Bestimmtheit, als sei er der ex cathedra sprechende Unfehlbare, der jedenfalls Döllinger — nicht ist;

3) von Dingen, deren Unwahrheit er selbst früher mit Gründen erwiesen, die er jetzt als Wahrheiten hinstellt, häufig ganz apodiktisch ohne alle Beweisführung.

‚Unter diesen Umständen befürchtete Ringseis, der hohle Ruhm von Neu-Döllinger möchte den gediegenen von Alt-Döllinger verschlingen, wie Pharaos sieben mageren Kühe die sieben fetten verschlangen.

‚Einen geradezu kläglichen Eindruck macht es, als nach der Beatification des ehrwürdigen Peter Canisius [S. J.], des ersten und einzigen docierenden Mitgliedes unserer Hochschule, welchem die Ehren des Altares zutheil geworden [1864, November 20.], Döllinger gegen den Antrag, daß die Universität einen Festgottesdienst zu Ehren des Seligen veranstalte, den Einwand erhob, dies möchte etwa — bei Hof nicht gern gesehen werden. Vielleicht lag in Wahrheit Abneigung gegen den Orden zugrund, zu dessen Gunsten er ehedem kräftige Dinge gesagt und geschrieben hatte; aber fühlte er nicht, daß der Vorwand schlimmer war als die Ursache?

‚Für Weihrauch ist Döllinger immer empfänglich gewesen. Die neuen Freunde hüllten ihn in eine Weihrauchwolke, die ihm zum Verhängnis geworden. Es war System dabei. Mehr als einer weiß aus persönlicher Erfahrung zu erzählen, wie man in den letzten Jahren den alten Mann förmlich gehütet hat, um etwaige andere Einwirkungen abzuhalten.

‚Zwischen Ringseis und Döllinger war also der Verkehr abgebrochen. Als im Jahre 1877 Friederike mit dem Tode rang, gaben ihr die Töchter ein von Döllinger einst geschenktes Crucifix in die sterbende Hand, welche dasselbe, obschon es ziemlich groß und schwer war, fest umklammerte und aufrecht hielt. Nach der Mutter Scheiden glaubten die Töchter, ihm schreiben zu sollen, und indem sie ihm jenen kleinen Umstand erzählten, ließen sie ein leises Wort der Erinnerung an alte schönere Zeiten, ein Wort der Hoffnung, daß die Entschlafene für die Ihrigen, aber auch für ihn zu beten vermöge, mit einfließen. Er antwortete sehr verbindlich, in Ausdrücken, welche weniger wahr als für die Verstorbene sehr schmeichelhaft waren, hatte auch die Anspielung wohl verstanden und versicherte, er wisse, daß in Europa und Amerika

viele für ihn beten, und er fühle auch die Wirkung dieses Gebetes in der ihm verliehenen Standhaftigkeit, als Greis demjenigen nicht untreu zu werden, was er durch ein langes Leben geglaubt und gelehrt habe. Konnte er im Ernste wähnen, Mitglieder des Hauses Ringseis darüber zu täuschen? Täuschte er sich selber? Das weiss nur Gott, der dem nun auch Hinübergegangenen möge ein erbarmender Richter gewesen sein! —'

Emil Michael S. J.

In einer Besprechung der Hosius-Briefe ed. Hipler-Zakrzewski[1]) hat der Canisius-Forscher Braunsberger S. J. auf einen ‚höchst beachtenswerten und doch kaum jemals benützten handschriftlichen Band' des bischöflichen Archives zu Augsburg hingewiesen. Diese Sammlung enthält unter dem Titel: Registrum Literarum Latinarum in gleichzeitigen Abschriften neunundfünfzig **Briefe des Cardinals Otto von Truchsess an Hosius** aus den Jahren 1560 und 1561. Völlig unbekannt war keines dieser Stücke; sie stehen in dem vierbändigem Werke: Julii Pogiani Sunensis epistolae et orationes olim collectae ab Antonio Maria Gratiano, nunc ab *Hieronymo Lagomarsinio* e societate Jesu annotationibus illustratae ac primum editae (Rom 1757—1462), und theilweise auch *E. Cyprianus*, Tabularium ecclesiae Romanae seculi decimi sexti, in quo monumenta restituti calicis Eucharistici totiusque Concilii Tridentini historiam mirifice illustrantia continentur (Frankfurt und Leipzig 1743). Aber weder Cyprian noch Gratian noch Lagomarsini haben die Augsburger Handschrift gekannt. Auf Grund dieser hat unter steter Vergleichung der bereits vorliegenden Ausgaben und mit fortlaufenden Erklärungen der Lycealprofessor Dr. Anton Weber in Regensburg jene 59 Briefe kürzlich in bequemer Form zugänglich gemacht: *Literas a Truchsesso ad Hosium annis 1560 et 1561 datas ex codice Augustano primum edidit atque annotationibus illustravit et prooemio indiceque exornavit* A. W. Regensburg, Manz, 1892. 123 S. Bei der weitverzweigten segensreichen Thätigkeit, welche sowohl Otto von Truchsess als auch Hosius entwickelten, ist es natürlich, dass auch diese im Ausdruck knapp gehaltenen Schriftstücke sehr wertvollen Stoff bieten für das Verständnis der großen Fragen, welche die damalige Zeit bewegten.

Oefter erwähnt der Cardinal den deutschen König Maximilian II. Seit August 1560 führte dieser häufige Unterredungen über religiöse

[1]) Stimmen aus Maria-Laach 1889 II 431 ff. Vgl. diese Zeitschrift 1890, 714 ff.

Gegenstände mit Bischof Hosius, welcher es nicht unterließ, den in Rom weilenden Freund über die Erfolge seiner Bemühungen zu unterrichten. In den Gegenbemerkungen auf diese Mittheilungen über einen Fürsten, von dem man wusste, daß er dem offenen Abfall zum Protestantismus schon sehr nahe gewesen, schwankt der Cardinal zumeist zwischen Furcht und Hoffnung (vgl. Weber, S. 14 17 19 36 40 41 49). Ende 1560 mag Hosius an eine wirkliche Sinnesänderung des Königs geglaubt haben[1]. Seine Meldung nach Rom rief auch hier die freudigste Stimmung wach. Otto von Truchseß war diesmal hoch erfreut über die glückverheißenden Aussichten; stets sei er der Meinung gewesen, daß die Häretiker dem ‚ganz vortrefflichen' jungen Fürsten ein Unrecht zufügten, wenn sie ihn den ihrigen nannten und als ihr Haupt betrachteten, schreibt er am 27. Januar 1561 (W. 63). Der edle Kirchenfürst hatte allzu früh gejubelt. Die entschiedene Umkehr eines dem wahren Glauben untreu gewordenen Herzens pflegt mit den größten Schwierigkeiten verbunden zu sein, und artige Worte sind noch kein Beweis für innere Umwandlung. Zur selben Zeit, da Maximilian den Vertretern des heiligen Stuhles beruhigende Zusagen machte, ließ er sich Dinge zu Schulden kommen, die seine frühere Unaufrichtigkeit in neues Licht rückten[2]. Am 2. November 1560 hatte Otto von Truchseß sich dahin geäußert, daß das Heil des Königs und vieler anderer gesichert sei für den Fall, daß er einen gründlichen Abscheu fasse gegen die Augsburger Confession. Maximilian hat es dazu nie gebracht. Einige Jahre später war es der Cardinal selbst, der sich in den schärfsten Ausdrücken über die Zweideutigkeit und Haltlosigkeit des Wiener Hofes beklagte[3].

Emil Michael S. J.

Anton Maurer, geboren, wie es scheint, 1757 in Graz, war bis in die Zeiten Kaiser Josephs II Karmelit und führte den Namen Engelbertus a sancta Rosa. Nach der Aufhebung seines Klosters wurde er Pfarrer in Loipersdorf und Ehrendomherr des Seckauer Capitels. Zufolge einer bis in die jüngste Zeit herrschenden Localtradition war Anton Engelbert Maurer der Begründer einer schwarmgeistigen Secte, genannt Maurer-Christen. Die kleine Genossenschaft tauchte zuerst 1804 in Graz auf. Es scheint, daß sie von hier ausgewiesen wurde. Sicher ist, daß sie in kurzem aus der Stadt verschwand und bald darauf 1805 auf dem Lande, in Grafendorf, zum Vorschein kam.

[1] Vgl. Eichhorn, Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius 1 (1854) 366. [2] Vgl. das vorige Heft dieser Zeitschrift 519 ff. [3] AaO. 522.

Diese Auserwählten, anfangs nur Frauen, sollen enthusiastische Verehrer Maurers gewesen sein. Ihre Lehren waren mystisch, deistisch, jüdisch-muhammedanisch. Die Leute glaubten an Gott und Jesus, hielten als Sacrament nur die Ehe für heilig und verwarfen die Taufe. Gott sei nicht im Altarssacrament, sondern in jedem Menschen gegenwärtig. Nothwendig sei die Reue, nicht die Beicht. Sie sprachen von Erscheinungen Gottes und wollten trotz ihrer Missachtung der Beicht doch beichten, aber bei Maurer. Einige meinten, Gott sei in Adam gestorben; so stehe es im ‚Elias Artista' (Antistes?), einer schwärmerischen Schrift von sechsundsiebzig eng geschriebenen Bogen. Adam sei Gott gewesen, Christus sei nicht gestorben; seine Leiden sind die Sünden der Welt. Man habe den Elias in Graz gesehen; in drei Jahren werde die Welt zugrunde gehen. Maurer bekämpfte den Wahn. Als aber der Exkarmelit, ein Opfer josephinischer Behörden, nach Polen verbannt wurde, ‚verdichtete sich die Idee von seiner Messiaswürde in den Köpfen der Leute immer mehr'. Sie sollen gebetet haben: ‚Vater unser, der du bist in Polen' und wussten zu erzählen, Maria habe zu einigen gesagt: ‚Ihr geht zu steinernen Bildern wallfahrten, warum geht ihr nicht zum gnädigen Herrn, der die allerheiligste Dreifaltigkeit selbst ist?' Wer mit Maurer halte, so hieß es, der sei rein; er könne das Sacrament ohne Beicht empfangen. Einen Papst gebe es nicht mehr, und die Geistlichen führen alle zur Hölle.

Diese traditionelle Auffassung Maurers, die sich auch bei Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte 3[3] (1886) 957, und mehr noch bei Wiedemann, Die religiöse Bewegung in Oberösterreich und Salzburg beim Beginn des 19. Jahrhunderts (1890) 23 ff., wiederspiegelt, hat eine gründliche Berichtigung erfahren durch eine kleine Schrift des fürstbischöflichen geistlichen Rathes Josef Zapletal, ‚Titular-Domherr Herr Anton Engelb. Maurer, der angebliche Ketzerstifter. Ein Beitrag zur Geschichte der Diöcese Seckau' (Graz, Styria, 1891). Die reichhaltige Broschüre stützt sich Satz für Satz auf Originalurkunden, die zum größten Theil im Seckauer Ordinariatsarchive liegen; andere wurden aus Wiener Archiven, besonders aus dem k. k. Staatsarchive herangezogen. Auf Grund der Forschungen Zapletals hatte Maurer keinen Antheil an der häretischen Bewegung, die er selbst verabscheute. Da sie sich dennoch an seinen Namen knüpfte, so war es natürlich, daß man wenigstens eine indirecte Unterstützung durch ihn zu ermitteln trachtete; aber auch eine solche hat man nie finden können. Der Verfasser hat sein Resultat in folgenden Schlussworten zusammengefasst: ‚Vergegenwärtigen wir uns einmal die Geschichte dieser interessanten Verfolgung eines katholischen Priesters durch die vereinigte Bureaukratie des Josephinismus, so entsteht vor dem Auge des Betrachters folgendes Bild: Anton Engelbert Maurer war ein volksthüm-

licher Mann geworden, weil er eine eifrigere, als damals übliche Seelsorgerpraxis übte, weil er sich freundlich zum Volke herabließ, weil er ein äußerst wohlthätiger, aber auch stets gehorsamer Priester war. Das gesammte Volk und zwei Bischöfe bezeugten seine kirchliche Correctheit. Er irrte „im Drange der Umstände" einmal in der Theorie des kirchlichen Gehorsams (eine ungerechte Censur sei ungiltig), nie in der Praxis. Er konnte die einmal und zwar mit Erlaubnis der Obrigkeit eingeleitete Pränumeration (auf das von ihm verfasste Gebetbuch) nicht mehr rückgängig machen und war im Punkte der Geldsammlungen — zwar nicht habgierig — aber unvorsichtig; einige Häretiker missbrauchten seinen Namen. Das war die „Schuld", um derentwillen Maurer ins Servitenkloster zu Wien gesperrt, nach Ungarn verdrängt, endlich in Tiniec in Polen interniert wurde'. Durch Zapletals Publication ist dem Exkarmeliten und Seckauer Titular-Domherrn die verdiente Ehrenrettung zutheil geworden.

Emil Michael S. J.

Weit bemerkenswerter als die Verehrung, welche die **Jungfrau von Orléans** besonders seit dem Jahre 1870 durch ihre eigene Nation erfährt, erscheint das sich immer mächtiger äußernde Bestreben Englands, endlich seiner hochherzigen Gegnerin gerecht zu werden. Dieser anerkennenswerte, der historischen Wahrheit und natürlichen Gerechtigkeitsliebe gezollte Tribut, ist nur die Abtragung einer durch Jahrhunderte sich hinziehenden, schweren Schuld. Dronsart beleuchtet im *Correspondant* vom 25. August 1891 die in England gemachten und im Laufe der Zeit wesentlich modificierten Versuche, das Bild der Heldin zu verunstalten. Nachdem alle Arten dämonischer Hilfsmittel zur Erklärung ihres Sieges über das englische Heer erschöpft waren — denn durch zwei Jahrhunderte war der einzige schottische Historiograph Hector Boetius für die übernatürliche Sendung der Jungfrau von Orléans eingetreten — wagten es andere, ungeachtet der klarsten Zeugnisse zeitgenössischer Autoren, den Ruf der Jungfrau anzutasten. Wie sehr auch später selbst die edelsten Geister unter dem Banne ihrer Zeit und ihrer Umgebung standen, beweist am treffendsten Shakespeares Auffassung der Jungfrau von Orléans. Das 17. Jahrhundert brachte eine neue Phase in der Darstellung Jeanne d'Arcs. Nachdem man das dämonische Element noch mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben hatte, macht sich in Bakers Chronik die der neueren Zeitrichtung entsprechende Verwerfung des Glaubens an übernatürliche Einwirkung geltend. Es erscheint Johanna von da ab als die Verkörperung der Lüge und des Betruges. Autoren des 18. Jahrhunderts und unter diesen zuerst Goldsmith stellen die Jungfrau als das willfährige Werkzeug einer politischen Partei, ihr Auftreten als eine geschickt ausgeführte Bühnenleistung hin.

Aber schon in dieser Auffassung zeigt sich die Neigung, den persönlichen Charakter der Jungfrau von Orléans vor Entstellung zu wahren, ihren Thaten edle Beweggründe zugrunde zu legen. Und diese Stimmung war allmählig so in die große Masse des Volkes gedrungen, daß zur selben Zeit, da Voltaire durch seine ‚Pucelle‘ sich selbst und seinen Gesinnungsgenossen ein Denkmal unvergänglicher Schmach setzte, die Uebersetzung dieses Erzeugnisses tiefster moralischer Verkommenheit in England einen Sturm der Entrüstung hervorrief. Woher dieser zwar allmählig angebahnte, nun aber mit so überraschender Steigerung zutage tretende Umschwung? Dronsart führt denselben hauptsächlich auf zwei Ursachen zurück. Zunächst auf den Stifter der Methodisten Wesley (siehe *Graphic* Nr. 1110), der sich merkwürdig genug zum Anwalt der so lange Verkannten machte. Sodann hatte großen Antheil an dem Interesse für die französische Nationalheldin auch die Begeisterung der englischen Jugend für das Anbrechen der französischen Revolution, ehe die Schrecken ihres weiteren Verlaufes die durch volltönende Schlagworte berückten Freiheitsschwärmer ernüchtert hatten. Unter solchen Umständen konnte es nicht fehlen, daß Poesie und Kunst sich des neuerworbenen Stoffes bemächtigten, und bis auf unsere Tage herab hat England nicht aufgehört, die einst bitter gehaßte Gegnerin durch Feder und Stift, durch Pinsel und Meißel zu verherrlichen. Auch englische Historiker unserer Zeit wetteifern mit einander, das Unrecht zu tilgen, das durch Parteirücksichten verschuldet wurde. Als bahnbrechender Führer in dieser Richtung erscheint Sharon Turner, eines der Häupter der neuen historischen Schule in England. Ihm folgte Lord Mahon, der, auf Quicherat gestützt, seinen Gegenstand mit der unerschütterlichen Ruhe des Historikers behandelt. Trotzdem erscheint er nicht ganz auf der Höhe seiner Aufgabe; ihm fehlt der feine, tief gläubige Sinn zur Erfassung des mystischen Elementes im Wesen seiner Heldin, und seine Versuche, Uebernatürliches auf natürliche Weise zu erklären, beeinträchtigen die Wirkung seiner Darstellung, während der gelehrte Physiker Crookes, Mitglied der Königlichen Gesellschaft in London, sich eingehend mit dem Nachweis der Thatsächlichkeit der Visionen seiner Heldin beschäftigt. Thomas de Quincey schildert in einer tief angelegten psychologischen Studie ihr reiches inneres Leben. Seine Begeisterung erreicht den Höhepunkt in der Polemik gegen Michelet, dem er es nicht verzeihen kann, daß er an die Möglichkeit glaubt, Johanna habe durch Unterzeichnung einer Abschwörung ihre große Vergangenheit selbst verleugnet. Dronsart schließt den sehr lesenswerten Artikel mit der Besprechung der schwungvollen Rede, in der ein englischer Bischof, Gillis, in der Kathedrale von Orléans selbst der Jungfrau einen ergreifenden Sühneact seiner ganzen Nation gewidmet hat.

Emil Michael S. J.

Kleinere Mittheilungen. L. Delplace S. J. hat eine sorgfältige Untersuchung veröffentlicht über den belgischen Aufstand, welchen der Umsturz der Verfassung von Brabant zur Folge hatte. Die tüchtige Arbeit mit dem Titel: Joseph II et la Révolution brabançonne. Étude historique (Bruges, Beyaert-Storie, 1890) schildert mit hohem patriotischen Interesse Ursachen und Verlauf der zum guten Theil durch religiöse Beweggründe herbeigeführten Katastrophe. Für den reichen Quellenschatz, der vom Verfasser herangezogen wurde, ist eine kleine, aber für das Jahr 1787, im besonderen für die Charakteristik Josephs II und seiner für Belgien in Aussicht genommenen Maßregeln überaus wichtige Schrift nachzutragen: Ottokar Lorenz, Joseph II und die belgische Revolution, nach den Papieren des General-Gouverneurs Grafen Murray 1787. Wien 1862. Nach dem Vorwort zu schließen, hätte Lorenz, jetzt Professor in Jena, dem die Briefsammlung von einer Enkelin des Grafen Joseph von Murray zu unbeschränkter Benützung überlassen war, die Einsicht in die Copien dieser in schlechtem Französisch geschriebenen Documente gestattet. Es ist von hohem Interesse, zu sehen, in welch auffallendem Contraste die officiellen beruhigenden Worte des Kaisers nicht selten zu den scharfen Anordnungen standen, welche er zu gleicher Zeit in jener geheimen Correspondenz dem Generalgouverneur ertheilte, der bei seiner maßvollen Haltung die ihm zugedachte Rolle eines Alba zu spielen nicht gesonnen war.

— Das von de Rossi in dem Bullettino di archeologia cristiana 1883 veröffentlichte Gedicht ist in der letzten Zeit wiederholt Gegenstand literarischer Behandlung gewesen. Der Entdecker hat es für eine Verherrlichung des Papstes Liberius erklärt, Funk, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1884, 424 ff., auf Martin I bezogen. Duchesne sagt in seiner Ausgabe des Papstbuches I 210[19]: ‚Der Name des Liberius kommt in der Inschrift nicht ein einzigesmal vor. Aber abgesehen davon, daß der Stil, das Metrum, die Spuren disciplinärer Gebräuche es nicht gestatten, die Grenzen des vierten Jahrhunderts zu überschreiten, ist Liberius der einzige Papst, welcher für den „Glauben von Nicäa" mit dem Eifer und um den Preis der Leiden gekämpft hat, welche hier beschrieben sind'. Anders Friedrich, der in den Münchener Sitzungsberichten 1891, 87 ff. Papst Johann I (523—526) für den in dem Gedicht gefeierten Bischof hält. Gegen diese Hypothese richtete sich Duchesne im Bulletin critique 1891 Juli 15 S. 277 f. und bezeichnete sie als ‚absolut unhaltbar'. Danach erschien in demselben Sinne und weiter ausgreifend eine Abhandlung de Rossis in dessen Bullettino, mit der Jahreszahl 1890, Seria quinta — anno primo Nr. 4 S. 123 ff.

— Unter dem Titel: Une martyre africaine inconnue schilderte Abbé Duchesne in der Sitzung vom 14. März 1890 der

Académie des inscriptions et belles-lettres im Anschluss an eine unlängst erschienene Textpublication der Bollandisten den Tod der heiligen Martyrin Salsa (4. Jahrh.) zu Tipasa in Mauritanien. Inmitten eines heidnischen Festes bemächtigte sich das vierzehnjährige Mädchen eines Götzenbildes, einer Schlange mit vergoldetem Kopfe, und stürzte es von einer überragenden Höhe hinab in die Fluthen. Sofort ward Salsa von den Heiden getödtet und ins Meer geworfen. Ihr Leichnam wurde von einem provençalischen Schiffscapitän aufgefangen und bestattet. Später errichtete man ein Heiligthum an derselben Stelle, wo sich der Tempel jenes Götzen erhoben hatte. Inzwischen ist auch der Grundbau dieser Basilica, welche sich über dem Grabe der Martyrin wölbte, entdeckt worden; sie ist die erste einem afrikanischen Blutzeugen geweihte Kirche, welche man mit Sicherheit zu identificieren vermochte. Die Grabschrift, welche nach de Rossi etwa aus dem Jahr 446 stammt, besteht aus sieben Hexametern in barbarischer Prosodie. Fast vollständig erhalten sind zwei:

M(*artyr*) hic est Salsa, dulcior nectare semper,
Quæ meruit cœlo semper habitare beata.

(*Bulletin critique* 1890, 220. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 1891, 179 ff. *La science catholique* 1892, 174).

In der Sitzung vom 23. Januar 1891 der Académie des inscriptions et belles-lettres verlas Abbé Duchesne eine Studie über den Text der Acten, in denen das Martyrium der heiligen Afrikanerinnen Perpetua und Felicitas überliefert ist. Diese Acten lagen bis jetzt nur in lateinischer Sprache vor. Einen griechischen Text haben zwei Gelehrte, der Engländer Harris und der Amerikaner Gifford, entdeckt und veröffentlicht; sie halten ihn für den ursprünglichen und den lateinischen für eine Uebersetzung desselben. Duchesne hat dieser Ansicht widersprochen. Eine Reihe von Missdeutungen, welche sich in dem griechischen Texte finden und nicht anders zu erklären sind als durch die mangelhafte Befähigung des Uebersetzers, der nicht imstande war, gewisse lateinische Ausdrücke, namentlich für Kleidungsstücke, genau wiederzugeben, beweisen, daß die lateinische Fassung das Original ist. Die griechische Uebertragung hat indes ihren Wert. Sie allein hat den Namen des Heimatsortes der hl. Perpetua erhalten: Thuburbo minus, das heutige Teburba, westlich von Tunis (*Revue critique* 1891 I 100).

— De la Martinière hat bei Tanger in Marokko eine christliche Inschrift des vierten Jahrhunderts entdeckt; die erste bekannte aus dem alten westlichen oder tingitanischen Mauretanien. Crementia erscheint auf ihrem Grabstein als ancilla Christi; sie hatte ihre Jungfräulichkeit Christus dem Herrn geweiht (*Bulletin critique* 1890, 219).

— In einer handschriftlichen Sammlung des heiligen Optatus von Mileve findet sich eine Reihe von Briefen, welche Abbé Duchesne

als echte Stücke des Kaisers Constantin gegen Otto Seeck aufrecht hält, der ihre Authenticität bestritten und behauptet hat, sie seien ein Fabricat des genannten Bischofs. Diese Briefe Constantins sind überreich an Ausdrücken christlichen Denkens und christlichen Fühlens, und da sie hinaufreichen bis in die Jahre, welche der Schlacht an der milvischen Brücke 312 unmittelbar folgten, so bilden auch sie einen Beweis dafür, daß der Kaiser sich damals bereits zu dem neuen Glauben bekannte und nicht erst nach dem Tode seiner Gemahlin Fausta und seines Sohnes Crispus 326. Gegen denselben Seeck hat Duchesne das überlieferte Jahr 314 als das Datum des Concils von Arles vertheidigt. (Les dossier du donatisme, in den *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 1890, 589 ff.; vgl. *Bulletin critique* 1891, 59.)

— Bei Beurtheilung der persönlichen Stellung des Kaisers Constantin zum Christenthum hat man auf die Unthaten hingewiesen, welche er in seiner eigenen Familie und Verwandtschaft begieng; ‚von den neueren Historikern ist diese Opferreihe mit besonderem Wohlbehagen aufgezählt worden'. (V. Schultze, Gesch. d. Unterg. d. griech. röm. Heidenthums 1 [1887] 38 Anm. 3). Nach Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Großen, 2. Aufl. (1880) 321, ist Fausta, die Tochter Maximians und zweite Gemahlin des Kaisers, eines seiner Schlachtopfer geworden. Ranke, Weltgeschichte 3 (1883) 1, 521[1], sagt: ‚Aus wenigen Indicien hat man eine Erzählung von einem Verhältnis wie zwischen Phädra und Hippolyt zusammengesetzt und den Tod der Fausta [326] selbst damit in Verbindung gebracht'. Nach Ranke, dem Schultze sich anschließt, gehört das behauptete blutschänderische Verhältnis der Fausta zu ihrem Stiefsohn Crispus und die Ermordung der Kaiserin durch ihren Gemahl ‚offenbar in das Reich der Erfindungen'; ein Panegyrist aus dem Jahre 340 bezeichnet sie noch als lebend (Anonymi funebris oratio in Constantinum c. 4 in der Havercampschen Ausgabe des Eutropius). Otto Seeck indes hat sich in Hilgenfelds Zeitschrift 1890, 63—77, zunächst im Gegensatz zu Franz Görres aaO. 1887, 372—374, der schmutzigen Liebesgeschichte aufs neue bemächtigt und in der fleißigen Arbeit von Flasch, Constantin der Große als erster christlicher Kaiser (1891) S. 56 f., einen treuen Widerhall gefunden. Doch bleibt der Kaiser auch nach Seeck ein ‚eifriger' und ‚ehrlicher' Christ; in dem angeführten Aufsatz S. 70, 77. Vgl. Schultze 2 (1892) 390.

— Ueber den Begründer und das Haupt der occultistischen Richtung in Frankreich, Joséphin Péladan, brachte die *Samedi-Revue* vom 26. Januar 1889 interessante Aufschlüsse. Péladan führte sich 1884 in die Literatur durch ein Erstlingswerk ein, in welchem er mit tiefem, sittlichem Ernst den Grundsatz ausspricht, daß der menschlichen Gesellschaft nur durch die Rückkehr zu einem kräftigen Leben aus dem Glauben

Heilung ihrer Schäden und Gebrechen werden kann. Derselbe Gedanke zieht sich durch seine, als großartig angelegtes Sittengemälde gedachte Trilogie; doch ist darin das ethische Moment schon stark mit Stoffen versetzt, die den phantasievollen Mann immer mehr und mehr in die Richtung drängten, in der er und seine Anhänger schließlich den festen Boden unter den Füßen verloren. Heute gibt sich Péladan als moderner Magier. Wenn er für die Verbindung, an deren Spitze er sich stellte, die vielleicht für manchen irreführende Bezeichnung ‚Rosenkreuzer' wählte, darf man bei dieser Benennung allerdings nicht an den freimaurerischen Geheimbund gleichen Namens denken. Péladans Jünger unterscheiden sich von den Mitgliedern des genannten Bundes durch die Erklärung, nur innerhalb der katholischen Kirche und der durch ihre Satzungen gezogenen Grenzen ihre Forschungen zu betreiben. Diese verfolgen als ausgesprochenen Zweck die Pflege altassyrischer und chaldäischer Geheimwissenschaft, daneben wird die Idealisierung der Kunst und Literatur auf angeblich katholischer Grundlage angestrebt. Die im März 1892 in Paris eröffnete Ausstellung der Rosenkreuzer gewährt belehrende Einsicht in ihre Leistungen auf dem Gebiete der Kunst, wo sie, im Anschluss an die vor vierzig Jahren in England entstandene, stark archaisierende Künstlerverbrüderung der Präraffaeliten den modernen, bis zum Cultus des Häslichen verzerrten Naturalismus bekämpfen.

— Msgr. d'Hulst bespricht in einer anziehenden Studie (*Correspondant* vom 25. August 1891) die in Frankreich immer mehr zutage tretende Neigung zum Occultismus, sowie die Gefahr für Moral und Glauben, die in der Tendenz liegt, unabhängig von der Lehre der Kirche, ja ihren positiven Aussprüchen entgegen, ein so dunkles, geheimnisvolles Gebiet dem allgemeinen Verständnis zugänglich machen zu wollen. Zumeist sind es krankhaft überreizte Naturen, denen die Wahrheit nicht genügt und die dem Zauber des Mystischen ebensowenig zu widerstehen vermögen, wie dem Drange, sich zu Schiedsrichtern zwischen der Lehrautorität der Kirche und der ‚freien Forschung' aufzuwerfen. Gewiss sind, wenigstens auf dem jetzigen Standpunkte der Entwicklung dieser Bewegung, die Führer derselben von dem guten Willen beseelt, der materialistischen Zeitrichtung entgegenzutreten. Daß sie aber einer argen Selbsttäuschung nicht entgehen, erhellt am besten aus der vom Grafen Larmandie publicierten Schrift ‚Eôraka', die das Credo der modernen Occultisten enthält. Der Autor betont zwar mit Nachdruck, daß er als treuer Sohn der katholischen Kirche gesonnen sei, sich den Entscheidungen des heiligen Stuhles rückhaltslos zu unterwerfen; eine aufmerksame Lectüre seines Buches erregt jedoch gegründete Zweifel, ob er überhaupt auf katholischem Boden stehe. Oder muss eine Gleichstellung der Lehren des Christenthums mit den Doctrinen der persischen Magier, des Pythagoras, des Buddha, der jüdischen Kab-

bala nicht sehr befremden? Was soll man von dem Zurückgreifen auf die Emanationslehre der Gnostiker, was von der ganz pantheistischen Darstellung der Trinitätslehre sagen? Wie seltsam ist doch seine Auffassung der Geisterwelt gegenüber der katholischen Dämonologie. Dass Larmandie bei solchen Anschauungen in der Erklärung des Wunders auf unlösbare Schwierigkeiten stoßen musste, ist einleuchtend, und welche Beurtheilung durch ihn der Spiritismus, der Hypnotismus, die magnetischen Heilungen, die Besessenheit usf. erfahren, liegt nahe. Das Gesagte dürfte genügen, um den Widerspruch aufzudecken, welcher zwischen der ausgesprochenen Unterwerfung unter die Entscheidung der Kirche und der willkürlichen Entstellung so wichtiger Punkte der christlichen Lehre liegt.

— Halévy hatte behauptet, dass die Verfolgungen der Katholiken des ‚glücklichen Arabiens' während des sechsten Jahrhunderts von den Arianern ausgegangen seien. Abbé Duchesne berief sich gegen Halévy auf die Zeugnisse der Zeitgenossen, welche einstimmig die Juden von Jemen als die Verfolger der Christen bezeichnen. Diese Zeugnisse haben kürzlich eine Bestätigung erfahren durch die von Glaser aus Arabien übermittelten sabäischen Inschriften (*Bulletin critique* 1890, 100).

— In altchristlichen Grabschriften findet der Gedanke, dass das irdische Leben im Vergleich zur Glückseligkeit jenseits des Grabes ein Tod sei, wiederholt den Ausdruck einer kurzen, sinnvollen Antithese. Ein Beispiel bietet das zu Andance, Département Ardèche, aufgefundene und von Edmond le Blant mitgetheilte Epitaph des sechsten Jahrhunderts:

Hic titulus tegit Emilium, quem funere duro
Et nimium celeri rapuit mors impia cursu.
XXXVIII ætatis suæ anno mortem perdidit, vitam invenit, quia auctorem vitæ solum † dilexit.

Der Verstorbene war Diacon; um dies anzuzeigen, hat der Steinmetz ohne Rücksicht auf das Versmaß ein *diac.* vor Emilium eingeschoben (*Bulletin critique* 1890, 400).

— Der Société nationale des antiquaires de France legte Duchesne am 12. Februar 1890 das Ergebnis seiner Studien über die Diöcesen im alten Gallien vor. Durch Verbindung verschiedener Anhaltspunkte, zu denen in erster Linie die Bischofslisten, dann ein Text des Theodor von Mopsuestia gehören, kam er zu dem Schluss, dass die Errichtung der gallischen Bisthümer in eine ziemlich späte Zeit falle. Nur einige Bischofssitze reichen bis zum ausgehenden dritten Jahrhundert hinauf; die meisten sind unter Constantin oder noch später entstanden. Dem widerspricht indes nicht eine gewisse Verbreitung des Christenthums seit dem zweiten Jahrhundert. Damals war mit Aus-

nahme der Gallia Narbonensis die Kirche von Lyon die einzige, welche eine vollständige Organisation besaß (*Bulletin critique* 1890, 139).

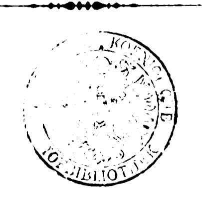
— Das älteste bekannte Gedicht zu Ehren der Jungfrau von Orléans ist eine französische Ballade, welche Paul Meyer in dem Archiv des Départements Drôme zu Valence gefunden hat und deren Abfassung wahrscheinlich in das Jahr 1429, bald nach dem Entsatz von Orléans, anzusetzen ist (*Revue critique* 1891 I 480 f.) Die erste Strophe lautet:

Ariere, Englois, tornez ariere,
Votre sort si ne resgne plus.
Pensés deu treyner vous baniere
Que bons Fransois ont rué jus
Par le voloyr dou roy Jhesus,
Et Janne, la douce pucelle,
De quoy vous estes confondus,
Dont c'est pour vous dure nouvelle.

— Professor Dr. Schwane, welcher im Jahre 1890 seine vortreffliche Dogmengeschichte bis auf unsere Tage durchgeführt hat (s. diese Zeitschrift 1891, 126 ff.), bietet in der bei Herder erscheinenden Theologischen Bibliothek nach dreißig Jahren den ersten Band in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage: ,Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit' (1892, X + 572 S.). Ueber die principielle Berechtigung derartiger Forschungen und über die für den katholischen Gelehrten hierbei maßgebenden Grundsätze orientiert in sehr ansprechender Weise der Privatdocent für Dogmatik Dr. Bernhard Dörholt, Ueber die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie. Habilitationsrede, gehalten in der Aula der Königlichen Akademie zu Münster am 17. Februar 1892 (Münster, Aschendorff, 1892). Vgl. dazu Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1² (1888) 24. M.

Berichtigungen.

S. 164 Z. 13 lies: daß zwischen dem ex nihilo
S. 326 Z. 5 v. u. lies: dem erstaunlichen Fleiße
S. 328 Z. 2 u. 3 lies: ein unauflöslicher Vertrag ist.



Register

zum gegenwärtigen Jahrgange 1892 (Band XVI).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekten) bezeichnet.

Abälards Tractatus de unitate et trinitate 187.
Abbeloos, syr. Publicationen.
Ackermann, De la notion de liberté chez les anciens philosophes 577.
Acten der hl. Perpetua u. Felicitas 764.
Afrikanische christliche Grabschriften 764.
De Aleatoribus Tractatus, Verfasser 575.
Alexander III s. Roland.
Allards Werk üb. die Christenverfolgungen 749.
Amerika evangelisiert vor Columbus 550.
Anastasius, ob Verfasser des Symbolums Quicunque 188.
Ancilla Christi s. Crementia.
Angelis, de s. De Angelis.
Anselm, des hl., Lehre üb. die Nothwendigkeit der Erlösung u. der Menschwerdung, Abh. von Stentrup 653.
Apokalyptische meretrix auf den röm. Stuhl gedeutet von Dante und Bonaventura, nach Döllingers Fälschung 380 743.
Apologie des Aristides 186.
Arabien, glückliches, s. Jemen.
Aristides' Apologie 186.
Athanasianisches Symbolum Quicunque 188.
Attentat auf Bonifaz VIII, Rolle Nogarets bei dems. 367.
Aufhebung des Jesuitenordens in Passau 499.
Aufstand, der belgische, s. Joseph II.
Australien, Verhältnisse der kathol. Kirche 191.

Barkepha, s. Moses bar Kepha.
Barlaam u. Josaphat 187.
Bäumer, Beitr.: Abh. 446.
Bedschan, Herausgeber syrischer Werke 730.
Beissel, des hl. Bernward Evangelienbuch im Dom zu Hildesheim, rec. 328.
Der Belgische Aufstand s. Joseph II.
Bellamy, La Vie surnaturelle 578.
Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland II u. III rec. 129.
Belser, Zur Diocl. Christenverfolgung 752.
St. Bernhard, die ihm zugeschrie-

benen Gedichte nach Hauréau, rec. 119.
Bernward, des hl., Evangelienbuch, von Beissel, rec. 328.
Berthier, Vallgoneras Myst. theol. 188.
Biederlack, Beitr.: Rec. 326, Anal. 357.
Die Bischöfe in Frankreich 1682—1801 nach Jean 189.
Bischofsitze im alten Gallien 767.
Bodleiana, neue Erwerbungen ders. 191.
Bonaventuras Prädestinationslehre, Abh. von Limbourg 581; neue Ausg. seiner Werke 586; Döllingers Fälschung in Deutung einer Stelle des hl. B. 380 743.
Bonifaz VIII, Attentat auf ihn 367.
Braun Oskar, Beitr.: Abh. 273; Moses bar Kepha u. s. Buch von der Seele rec. 730.
Braun Pf. üb. das Schaltjahr 546.
Braunsberger Otto 758.
Brixi, Beitr.: Rec. 333.
Bücher-Censur u. Approbation in der Gesellschaft Jesu 562.
Buddhismus nach den älteren Pali-Werken von Hardy, rec. 316.

Cabrol üb. Tertullian 534.
Cardahi syrischer Gelehrter 731.
Christenthum, Entstehg dess. nach Weiß rec. 137.
Christenverfolgungen, Gesch. ders. von Allard 749; s. Belser, Stolle, Jemen.
Chronologie der Päpste 649—683 nach Grellet-Balguerie 374.
Civitas Romana = röm. Stuhl? s. Fälschung Döllingers.
Clandestina conjugia s. Ehen, formlose.
Clemensromane von Langen 365.
Computus eccl. s. Schaltjahr.
Comte, der Positivismus 190.
Consecration beider Gestalten, ob dem euchar. Opfer wesentlich, Abh. von F. Schmid 79.
Constantins, des Kaisers, Briefe 764; Constantins Stellung zum Christenthum 765.
Corluy, syr. Publicationen 731.
Costa-Rossetti, Beitr.: Anal. 552.
Courdaveaux üb. Tertullian 534.
Crementia ancilla Christi 764.
Crookes üb. Jeanne d'Arc 762.
Curie, römische, u. röm. Stuhl nicht identisch 745—48.
Cultur, System u. Geschichte ders. von Grupp, rec. 722.

Daniell, Bishop Samuel Wilberforce, rec. 716.
Dante u. seine Deutung des apokalypt. Weibes nach Döllinger 380 743.
Dasein u. Wesenheit, Unterschied zw. beiden nach Thomas, Abh. von B. Feldhlin 82 428.
David, Clemens Joseph, syr. Erzbischof und Schriftsteller 730.
De Angelis, Praelectt. juris can. rec. 160.
Delplace, Joseph II et la Révolution brabançonne 763.
De Rossi 763.
De Vorges, La perception et la psychologie thomiste 577.
D'Hulst 766.
Diendorfer Joh. Ev., Aufhebung des Jesuitenordens in der Diöc. Passau 499.
Diöcesen im alten Gallien 767.
Diocletianische Christenverfolgung 749.
Dogma von der zeitl. Weltschöpfung 163 736.
Dogmatik, s. Gnadenlehre, Incarnation, ,Der Menschensohn', Nothwendigkeit der Menschwerdung, Prädestinationslehre, Quaestiones selectae, Religionsbegriff, Schöpfung, Spiritus sancti inhabitatio, secunda Eva, Trinitas.
Dogmengesch. s. Schwane, Dörholt.
Döllinger. Eine Charakteristik, Abh. von E. Michael S. J. 3. Artikel 1, 4. Artikel 193, 5. Artikel 385; s. auch 359 367 372 380 743 752.
Dominicanerbriefe hg. von Finke 187.
Dominicaner und Franciscaner in England 515.
Dörholt, Entwicklung des Dogma

768; s. Anselm üb. die Nothwendigkeit der Erlösg usw.
Dreves Beitr.: Rec. 119 313.
Dronsart üb. Jeanne d'Arc 761.
Duchesne 374 375 763 764 (bis) 767 (bis).
Duerm, s. Van Duerm.
Duhr, Pombal 190.

Ehen, formlose, neueste Entscheidung 384.
Ehehindernisse, u. Dispense 355.
Eherecht, Gesch. des kanon. E. v. Freisen, rec. 326; s. Ehehindernisse, Gasparri.
Ehrle Beitr.: Rec. 147.
Englische Staatskirche, kritische Lage 352.
Entstehung des Christenthums von Alb. Weiß, rec. 137.
Ephräm, Hymnen und Reden hg. von Lamy 731.
Erlösung u. Menschwerdung, ob nach St. Anselm nothwendig, Abh. von Stentrup 653.
Eschatologie in den syr. Kirchen, Abh. von O. Braun 273.
Esser, Fr. Thomas, üb. die zeitl. Weltschöpfung 163 736.
Eucharistisches Opfer s. Consecration.
Εὐλόγησις τῶν κολλύβων 350.
Evangelienbuch des hl. Bernward in Hildesheim von Beissel, rec. 328.
Eva secunda, commentarius P. Legnani in Protoevang. 576.
Existenz s. Dasein.

Fälschung Döllingers in Auslegung des hl. Bonaventura 380 743.
Fausta, zweite Gemahlin Constantins 765.
Feije, De imped. et dispens. matr. 355.
Felchlin Beitr.: Abh. 82 428.
Feldner Gundisalv üb. Wesenheit und Existenz 82 437.
Felicitas u. Perpetua, ihre Acten auch griechisch 764.
Finke, Dominicanerbriefe 187.
Fischer E. L., Theorie der Gesichtswahrnehmung rec. 534.
Flasch, Constantin als erster christl. Kaiser 765.
Franciscaner in England 513.
Frankreichs Bischöfe 1682—1801 nach Jean 189.
Freisen, Gesch. des kanon. Eherechtes, rec. 326.
Friedrich, Neubearbeitung des ‚Janus' 359; über den Primat des röm. Bischofes 365; Fr. u. Langen 366; Fr. u. Reusch 367.

Galliens älteste Bischofsitze 767.
Gardar 1126 Bischofsitz in Grönland 551.
Gasparri Tractatus de matrim. rec. 151.
Gaudeau S. J., Les prêcheurs burlesques 189.
Gentilini, Praelectt. juris can. rec. 160.
Gerechtigkeit, legale, 552.
Geschichte der Eschatologie in den syr. Kirchen, Abh. von O. Braun 273.
Geschichte der Philosophie z. Z. der Kirchenväter von Stöckl 578.
Geschichtsbibliothek, Thüringisch-sächsische, von Mitzschke, 706.
Gesichtswahrnehmung, Theorie ders. von E. L. Fischer, rec. 534; s. De Borges.
Gestel, van s. Van Gestel.
Gietl, Die Sentenzen Rolands rec. 147.
Gillis üb. Jeanne d'Arc 762.
Gismondi, Syrische Gramm. u. syr. Publicationen 731.
Glasers sabäische Inschriften 767.
Gnadenlehre des hl. Gregor v. Nazianz von Hümmer, rec. 528; La Vie surnaturelle von Bellamy 578.
Gore, The incarnation of the Son of God, rec. 511.
Die Gottesmutter s. Maria.
Grabschriften, christliche, 764 767.
Graffin Herausgeber der Patrologia syriaca 732.
Gregor v. Nazianz, Gnadenlehre nach Hümmer, rec. 528.
Grellet-Balguerie, Chronologie der Päpste (649—683) 374.

The Grey Friars in Oxford by Little, rec. 513.
Griechische Kirche s. Tischlesung, Priesterehe.
Grönland s. Jelič.
Gruber, Comte u. der Positivismus 190.
Grupp, System u. Geschichte der Cultur, rec. 722.
Gutachten üb. die Lage der deutschen Kirche 1573/76 v. Schwarz, rec. 516.

Halévy 767.
Hallers Staatslehre 553.
Hardy E., Der Buddhismus rec. 316.
Harris' Entdeckung der Schutzschrift des Aristides 186.
Hauréau, Les poèmes latins attribués à S. Bernard rec. 119.
Heller, Beitr.: Rec. 730.
Herrschaft, Die weltl. der Päpste, von Van Dürm rec. 330.
Hosius, Card. Stanislaus, Briefe von Otto Card. Truchseß an Hosius 758; vgl. 519 523.
Hübner, Beitr.: Rec. 712.
d'Hulst 766.
Hümmer, Gnadenlehre des hl. Gregor v. Nazianz, rec. 528.
Hurter, Beitr.: Rec. 137 316 500; Nomenclator lit. in 2. Aufl. 573; Opuscula ss. PP. 2. Series 6. Bd 574.

Jäger, Albert 496.
‚Janus'Neubearbeitung durch Friedrich 359.
Jean, Les Évêques et Archevêques de France (1682—1801) 189.
Jeanne d'Arc 761; ein Gedicht ihr zu Ehren 768.
Jelič, L'évangélisation de l'Amérique avant Colomb 550.
Jemen, Christenverfolgung daselbst 767.
Jesuiten in Frankreich unter Ludwig XIV nach Döllinger 362 410, u. nach Friedrich 362; J. u. der Tyrannenmord 556; Bücher-Censur u. -Approbation im Jesuitenorden wie zu verstehen 562; Aufhebung d. J. in der Diöcese Passau 499.
Impedimentum ætatis s. Feije.
The Incarnation of the Son of God by Gore, rec. 511.
Infallibilitätsdogma u. Roms Einnahme durch die Piemontesen 372.
Inhabitatio Spiritus sancti von Oberdörffer, rec. 525.
Inschriften, christliche, 764 767; sabäische J. 767.
Intellectus agens 577.
Joh. Damascenus u. die Legende Barlaam u. Joasaph 187.
Jonus Bischof, Martyrer in Vinland 550.
Joseph II u. die belgische Revolution 763.
Irland, Gesch. d. kath. Kirche in J. von Bellesheim, rec. 129.
Islas Leben von Gaudeau 189.
Juden, Verfolger der Christen in Jemen 767; vgl. 397.
Jungfrau v. Orléans s. Jeanne.
Jungmann B. u. sein Seminar für KG 575.
Jus canonicum, prælectt. trad. a De Angelis rec. 160; s. auch Feije, Freisen, Gasparri.
Justins des Martyrers Lehre von der Schöpfung 533.
De Justitia et lege civili auctore Van Gestel S. J. rec. 136; justitia legalis 552.

Kaiser, der österr., im Meßkanon, 357.
Kanon der hl. Messe, Name des österr. Kaisers 357; s. Stowe-Missale.
Kellner H. Chronologiæ Tertullianeæ suppl. 534.
Kern, Beitr.: Rec. 534.
Kirchengesch. von Irland von Bellesheim, rec. 129.
Kirchenrecht s. De Angelis, Feije, Freisen, Gasparri.
Kirchenväter, Gesch. d. Philos. zu ihrer Zeit, von Stöckl 578.
Klemensromane von Langen 365.
Kritische Lage der engl. Staatskirche 352.

Lamy, syrische Publicationen 731.
Langen über den Primat des röm. Bischofs 364; Klemensromane 365; L. u. Friedrich 366, L. u. Reusch 367.
Larmandie, Occultist 766
Le Blant 767.
Legion, thebaische, 750.
Legnani De secunda Eva 576.
Liberius Papst, ein Gedicht zu seiner Verherrlichung? 763.
Limbourg, Beitr.: Abh. 231 581.
Little, The Grey Friars in Oxford, rec. 513.
Liturgien, s. Stowe-Missale.
Lorenz Ottokar, Joseph II u. die belg. Revolution 763.
Luther üb. Tyrannenmord 559.

Mahon üb. Jeanne d'Arc 762.
Manitius, Gesch. der christl. lat. Poesie des M. A. rec. 313.
Maria, die Gottesmutter in der hl. Schrift, nach A. Schäfer, rec. 712.
Mariana u. der Tyrannenmord 556.
Martin I, Zeit seines Exils 375 f.
de Matrimonio Tractatus auctore Gasparri rec. 151.
Des hl. Matthias Fest, s. Schaltjahr.
Maurer Ant., Sectenstifter? 759.
Maximilian II, Briefe u. Acten hg. von Schwarz. rec. 516; vgl. 759.
Meindl, Biographie d. Bisch. Franz Jos. Rudigier 577.
Melanchthon üb. Tyrannenmord 559.
Der ‚Menschensohn‘ aus dem hebr.-aram. Sprachgebrauch erklärt 567.
Menschwerdung u. Erlösg, ihre Nothwendigkeit nach St. Anselm, Abh. von Stentrup 653; s. auch Incarnation.
Messkanon, Name des östr. Kaisers in dems. 357; s. Stowe-Missale.
Michael, Beitr.: Abh. 1 193 385 692, Rec. 328 491 516 529 707 722, Anal. 359 364 367 372 374 375 380 550 556 575 743 749 752 758 759 761.
Migazzi, Card., von Wolfsgruber, rec. 490.
Missale von Stowe, Abh. von Bäumer 446.
Mitzschke, Sigebotos Vita Paulinæ 707.
Morin üb. den Verf. des athanas. Symbolums 188.
Moses bar Kepha u. s. Buch üb. die Seele rec. 730.

Newman, Cardinal, s. Wilberforce.
Nilles Beitr.: Anal. 174 336 344 349 350 384 546.
Noeldechen, Tertullian, rec. 529.
Nogarets Rolle beim Attentat auf Bonifaz VIII 367.
Nomenclator lit. recent. theol. cath. ed. Hurter[2] 573.
Nordamerika, die Ruthenen daselbst 175.
Nothwendigkeit der Erlösung u. der Menschwdg nach St. Anselm, Abh. von Stentrup 653.

Obedientialis potentia, Abh. von Limbourg 231.
Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus sancti, rec. 525.
Occultismus in Frankr. 765 766.
Oechsli, die Jesuiten u. der Tyrannenmord 556.
Olaf II der Gr. 550.
Opfer, eucharistisches, s. Consecration.
Opuscula ss. PP. ed. Hurter series II tom. 6, 574.
Ordo Missae s. Stowe-Missale.
Orientalische Kirche, Die Priesterehe in ders. 147.
Orléans, Jungfrau v., s. Jeanne.

Päpste, Weltl. Herrschaft ders. nach Van Dürm rec. 330; Chronologie der P. 649—683 nach Grellet-Balguerie 374.
Paret, Priscillianus, ein Reformator usw. besprochen 696.
Patrologia syriaca 731.
ss. Patrum opusc. ed. Hurter, series II 6, 574.
Paulinæ Vita auctore Sigebotone rec. 707.
Péladan Occultist 765.

Perpetua u. Felicitas, ihre Acten auch griechisch 764.
Philipp der Schöne s. Bonifaz VIII.
Philosophie, s. Ackermann, Costa-Rossetti, De Borges, Fischer E. L., Moses bar Kepha, Stöckl.
Plaine üb. den Verfasser des athanas. Symbolums 188.
Poesie, christl. lat. des MA, von Manitius rec. 313.
Pombal nach Duhr 190.
Der Positivismus nach Gruber 190.
Potentia obedientialis, Abh. von Limbourg 231.
Prädestinationslehre des hl. Bonaventura, Abh. v. Limbourg 581.
Pragmatik zw. d. Infallibilitätsdogma u. der räuberischen Wegnahme Roms 372.
Predigtweise, burleske, in Spanien 189.
Priesterehe in der orient. Kirche 174.
Primat des röm. Bischofs nach Janus-Döllinger, und nach Janus-Friedrich 360 f., nach Langen 364.
Priscillian u. die neueste Kritik, Abh. von Michael 692.
Ein protest. Religionsbegriff 177.
Protoevangelium, secunda Eva 576.

Quæstiones selectæ ex dogm. auctore Schmid rec. 500.
Quicunque, das athanas. Symbolum, Verfasser? 188.
Quincey üb. Jeanne d'Arc 762.

Régnon, Études sur la ste Trinité 578.
Religionsbegriff, ein protest. 177.
Reusch, Jesuiten u. Tyrannenmord 562.
Reusch und Langen 367.
Ringseis über Döllinger 752.
Rinz, Beitr.: Rec. 525 528, Anal. 177.
Ritschls Theologie 177.
Rittler üb. Wesenheit u. Dasein 82 443.
Robinsons ‚Bibl. u. patrist. Studien' 186.
Rolands Sentenzen hg. von Gietl rec. 147.
Roms Einnahme durch die Piemontesen u. das Infallibilitätsdogma 372.
Rosenkreuzer s. Occultismus.
Rossetti s. Costa-Rossetti.
Rubriken, ihre verpflichtende Kraft 191.
Rudigier Bischof, seine Biographie 577.
Ruthenen, die unierten in Nordamerika, u. das sie betreff. Decret der Propag. 175.

Salsa Martyrin in Afrika 764.
Schäfer A., Die Gottesmutter in der hl. Schrift, rec. 712.
Schäfer L. Beitr.: Rec. 330.
Das Schaltjahr, der Schalttag in kirchl. Bez. 546.
Schepß, Priscillian, ein neu aufgefundener lat. Schriftsteller usw. besprochen 695.
Schiffini, Philos. mor.[2] 553.
Schmid Beitr.: Abh. 97; Quæstt. dogm. rec. 500.
Schöpfung, Lehre Justins des Martyrers 533.
Schwane, Dogmengesch. I in 2 A. 768.
Schwarz W. E. Briefe u. Acten z. Gesch. Maximilians II rec. 516.
Seeck üb. Constantin d. Gr. 765.
Seele, Moses bar Kephas Buch über die S. nach O. Braun, rec. 730.
Sein s. Dasein.
Sellrainer Beitr.: Rec. 137.
Sentenzen Rolands s. Roland.
Sigeboto, Vita Paulinæ ed. Mitzschke rec. 707.
Spiritus sancti inhabitatio, von Oberdörffer, rec. 525.
Staat, staatliche Gesellschaft 552.
Staatskirche, Englische, krit. Lage 352.
Stentrup Beitr.: Abh. 653, Anal. 163 736.
Stiglič, Duhovna razmatranja (geistl. Betrachtungen) rec. 333.
Stöckl, Gesch. d. Philos. z. Z. der Kirchenväter 578.
Stolle, die thebaische Legion 750.

Stölzle u. ein Tractat Abälards 187.
Stowe-Missale, Abh. von Bäumer 446.
Stuhl, der römische, Civitas Romana ? s. Fälschung Döllingers; röm. St. u. röm. Curie nicht identisch 746 748.
Symbolum Quicunque Verfasser 188.
Synoden in Australasien 192.
Syriaca Patrologia 731.
Syrische Kirchen, Eschatologie in dens., Abh. von O. Braun 273.
Syrische Philologie u. Literatur 730.

Tertullian, von Noeldechen, rec. 529; Courdaveaux u. Cabrol üb. Tertull. 534.
Thebaische Legion 750.
Theologia mystica von Vallgonera 188.
Thomas' Lehre üb. den Unterschied zw. Wesenheit u. Dasein, Abh von B. Feldhlin 82 428; Th. Vallgoneras Mystica theol. divi Thomæ 188; ein protestant. Urtheil über Th. 579.
Tischcompliment: ‚wünsche wohl zu speisen' usw. 336; Tischlesung u. deren Ersatz in der griech. Kirche 344.
Trinitas, Études sur la sainte Trinité par Régnon 578.
Truchseß, Card. Otto 522; Briefe an Card. Hosius 758.
Turner üb. die Jungfrau v. Orléans 762.
Tyrannenmord 556.

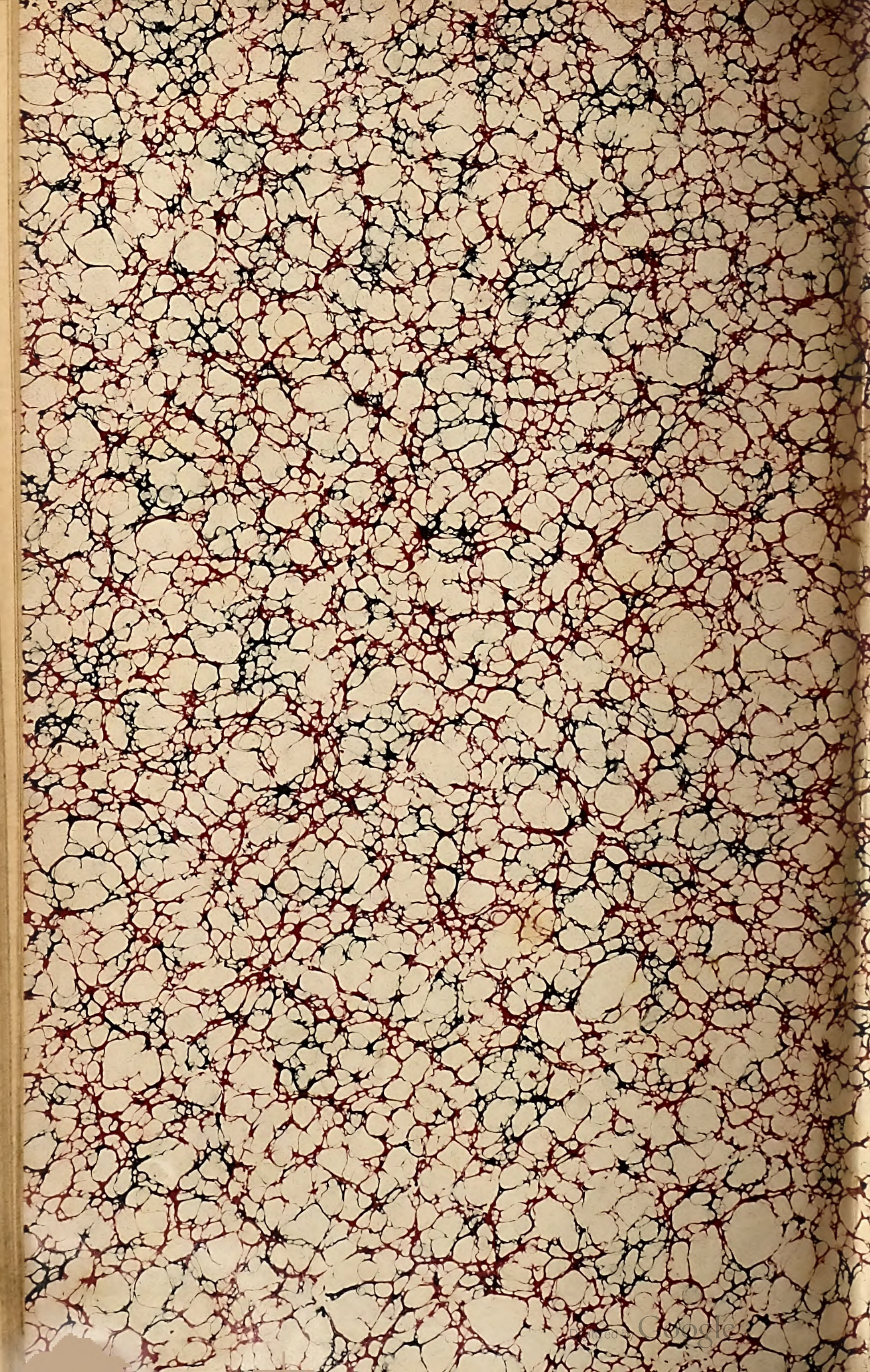
Das übernatürliche Leben nach Bellamy 578.
Unterschied zw. Wesenheit u. Dasein in den Geschöpfen, Abh. von Feldhlin 82 428.
Ὕψωσις τῆς παναγίας 349.

Vallgonera, Mystica theologia divi Thomae 188.
Van Duerm, Vicissitudes du pouvoir temporel des Papes rec. 330.
Van Gestel, De justitia et lege civili rec. 136.
La Vie surnaturelle von Bellamy 578.
Vinland, s. Amerika vor Columbus.
Voluntas Dei antecedens et consequens s. Prädestinationslehre.
Vorges, de, s. De Vorges.

Weber A., Briefe des Card. Otto Truchseß an Card. Hosius 758.
Weiß Alb. M. Entstehung des Christenthums rec. 137.
Weltschöpfung, zeitliche, 163 736.
Wernz Beitr.: Rec. 151 160, Anal. 355.
Wesenheit u. Dasein, Unterschied zw. beiden nach Thomas, Abh. von Feldhlin 82 428.
Wiclif und die Franciscaner 513.
Wilberforce, Bishop Samuel, by Daniell, rec. 716.
Wolfsgruber, Card. Migazzi rec. 491.

Zapletal, Titular-Domherr A. E. Maurer 759.
Zenner, Beitr.: Anal. 567.
Zimmermann Beitr.: Rec. 129 511 513 716, Anal. 352.
Zwingli üb. Tyrannenmord 557.






K.u.k. Hof und
Univ. Buchbinder
R.A. PANNAGL
IX. Mariannengasse

